

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bianca Spohr

A COMPREENSÃO DO PSÍQUICO NA TEORIA DO IMAGINÁRIO DE SARTRE

FLORIANÓPOLIS
2009

Bianca Spohr

A COMPREENSÃO DO PSÍQUICO NA TEORIA DO IMAGINÁRIO DE SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Professor Celso Reni Braidão, Dr.

Co-orientadora: Professora Daniela R. Schneider, Dra.

FLORIANÓPOLIS
2009

Spohr, Bianca

A Compreensão do Psíquico na Teoria do Imaginário de Sartre / Bianca Spohr.
Florianópolis: UFSC / CFH, 2009.

122 f.

Orientadores: Celso Reni Braidá e Daniela Ribeiro Schneider

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009.

Referências Bibliográficas: f. 111-115

1. Sartre. 2. Filosofia. 3. Psicologia. 4. Imaginário. 5. Imaginação. 6. Consciência. 7. Psíquico – tese. I. Braidá, Celso Reni. II. Daniela Ribeiro Schneider. III. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009. IV. A Compreensão do Psíquico na Teoria do Imaginário de Sartre.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Bianca Spohr

A COMPREENSÃO DO PSÍQUICO NA TEORIA DO IMAGINÁRIO DE SARTRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Ontologia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Banca Examinadora:

Professor Dr. Celso Reni Braida (UFSC)

Orientador

Professora Dra. Daniela Ribeiro Schneider (UFSC)

Co-orientadora

Professor Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)

Ao meu amado Hay

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Santa Catarina.

Ao professor Luís Felipe Bellintani Ribeiro, pelo inspirador entusiasmo por seu ofício.

Ao professor e orientador Celso Reni Braidá, pela acolhida e pela atenta e encorajadora
orientação.

À Daniela Ribeiro Schneider, a Dani, pelo encontro com Sartre, pelo exemplo, pela
incansável disponibilidade e pela inestimável parceria.

À querida “Flaviá”, pela disponibilidade e pelo francês “magnifique”.

Aos queridos amigos Mara e Anderson, pelo apoio do início ao fim.

Aos preciosos Lê e Maxi, pela rica interlocução intelectual e pela valiosa amizade.

À Caro, irmã escolhida, pela presença pessoal e intelectual em todos os meus projetos.

À minha família n.2 - tia, Hugo, Cako, Gabi, Márcio, Gui e Ana - pela alegria que trazem para
minha vida.

Às minhas adoráveis irmãs - Pri e Ni - pela confiança e incentivo permanentes.

Aos meus amados pais, pela liberdade e pelo respeito às minhas escolhas.

Ao Hay, meu companheiro de todas as horas, por tudo.

“[...] só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade” (SARTRE, 2002, p.546)

SPOHR, Bianca. **A Compreensão do Psíquico na Teoria do Imaginário de Sartre**. 2009. 122f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSC, Florianópolis

RESUMO

A definição da psicologia como ciência e de seu objeto de estudo tem sido discutida ao longo dos anos de desenvolvimento desta disciplina. E, embora os psicólogos reconheçam a importância desta problemática e tenham se dedicado a ela, ainda se consideram distantes de uma delimitação consensual. Considerando esta situação, este estudo apresenta a teoria do imaginário de Sartre como um instrumento para se compreender o psíquico – objeto de estudo da psicologia. Para tanto, é realizada a análise das obras *L'Imaginaire* e *La Transcendence de L'Ego* de Sartre, pois estudar a imaginação e seu correlato, o imaginário, pressupõe o estudo da consciência e seu correlato, o psíquico. A análise da teoria do imaginário de Sartre demonstra que a imaginação é uma consciência que tem como objeto algo que está fora dela e se dá *em imagem*. E sendo um dos tipos de consciência possíveis, a imaginação pode ser considerada uma das principais funções psíquicas. Deste modo, a compreensão do psíquico deve passar, obrigatoriamente, pelo exame das experiências de imaginação. É possível concluir que Sartre forneceu importantes contribuições para a elucidação do psíquico a partir de sua teoria do imaginário. Em primeiro lugar, porque reformulou a noção de imagem através da reconstituição da consciência e do psíquico. E, em segundo lugar, porque afirmou a imaginação como uma consciência autônoma que representa, em essência, a noção de liberdade. Pois se imaginar é transcender o real, somente uma consciência livre pode ser capaz de tal movimento.

Palavras-Chave: Sartre. Imaginação. Imaginário. Consciência. Psíquico.

SPOHR, Bianca. **The Comprehension of the Psychic in Sartre's Theory of the Imaginary**. 2009. 122pp. Unpublished Masters Dissertation – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSC, Florianópolis.

ABSTRACT

The definition of psychology as a science and its object of study have been the focus of discussion throughout the development of this discipline. Although psychologists recognize the importance of this discussion and have contributed to this ongoing debate, they still believe they are far from reaching a general consensus. Thus, taking this situation into consideration, this study aims at presenting Sartre's theory of the imaginary as an instrument for the understanding of the psychic – psychology's object of study. Therefore, in order to attain this objective, this research analyzes Sartre's *L'Imaginaire* and *La Transcendance de L'Ego*, for the study of the imagination and its correlate, the imaginary, presupposes the study of consciousness and its correlate, the psychic. The analysis of Sartre's theory of the imaginary shows that the imagination is a type of consciousness that has as its object something which is exterior to it and which exists as *image*. Being one of the possible types of consciousness, the imagination may be considered one of the main psychic functions. Thus, in order for one to comprehend the psychic, one must investigate the experiences of the imagination. We have concluded that Sartre has offered important contributions for an understanding of the psychic; firstly, because he reformulated the notion of image by means of the reconstitution of consciousness and the psychic. And, secondly, because he stated that the imagination is a type of autonomous consciousness which represents, in essence, the notion of liberty, for if to imagine is to transcend the real, then only a free consciousness may be capable of such movement.

Keywords: Sartre. Imagination. Imaginary. Consciousness. Psychic.

SPOHR, Bianca. **La Compréhension du Psychisme dans la Théorie de L'Imaginaire selon Sartre**. 2009. 122p. Dissertation de Maîtrise en Philosophie – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSC, Florianópolis.

RÉSUMÉ

La définition de la psychologie en tant que science et de son objet d'étude fut sans cesse discuté au long du développement de cette discipline. Et pourtant, encore que les psychologues aient reconnu l'importance de cette problématique et s'y soient dévoués, ces derniers se considèrent encore éloignés d'une délimitation consensuelle. En partant de là, cette étude présente la théorie de l'imaginaire chez Sartre en tant qu'instrument de la compréhension du psychisme – objet d'étude de la psychologie. Pour cela, nous réalisons l'analyse des oeuvres *L'Imaginaire* et *La Transcendance de l'Ego* de Sartre, car étudier l'imagination et son corrélat, l'imaginaire, présuppose l'étude de la conscience et de son corrélat, le psychisme. L'analyse de la théorie de l'imaginaire chez Sartre démontre que l'imagination est une conscience ayant comme objet quelque chose en dehors d'elle-même en se révélant *en image*. Etant un des types de conscience possibles, l'imagination peut être considérée comme une des principales fonctions psychiques. De cette façon, la compréhension du psychisme doit passer, obligatoirement, par l'examen des expériences de l'imagination. Il est possible de conclure que Sartre fournit d'importantes contributions pour élucidation du psychisme à partir de sa théorie de l'imaginaire. Tout d'abord, parce qu'il reformula la notion de l'image au travers de la reconstitution de la conscience et du psychisme. Et ensuite, parce qu'il conçut l'imagination comme conscience autonome représentant, en essence, la notion de liberté. Car si l'acte d'imaginer est celui de transcender le réel, seulement une conscience libre peut être capable de ce mouvement.

Mots-Clés: Sartre. L'Imagination. L'Imaginaire. Conscience. Psychisme.

LISTA DE SIGLAS

As siglas são usadas, ao longo do texto, para referenciar somente as obras de Sartre. A proposta é facilitar a identificação da obra referida, já que as edições aqui utilizadas têm datas que não correspondem às datas das publicações originais das obras sartrianas. Assim, a sigla é empregada entre parênteses, seguida de sua paginação, quando é o caso. Em relação ao uso dos originais em língua francesa, confere-se destaque apenas às obras *La Transcendance de L'Ego* e *L'Imaginaire* por serem textos centrais da presente análise. A obra *L'Être et le Néant* é apresentada em sua tradução espanhola, pois é considerada pelos especialistas e também pela autora como excelente. Segue abaixo a lista das siglas com as respectivas edições:

Sigla	Obra a que se refere a sigla	Nas referências bibliográficas
Mo	Les Mots	SARTRE, 1984
SI	Situations I	SARTRE, 2005
EN	L'Être et Le Néant	SARTRE, 1966 (espanhol) SARTRE, 2006 (francês)
EH	L'Existencialisme est um Humanisme	SARTRE, 1970
Mu	Le Mur	SARTRE, 1989
TE	Transcendance de L'Ego	SARTRE, 2003 (francês) SARTRE, 1968 (espanhol)
ETE	Esquisse d'une Théorie des Émotions	SARTRE, 2006
I	L'Imagination	SARTRE, 1964
Im	L'Imaginaire	SARTRE, 1986 (francês) SARTRE, 1996 (português)
SG	Saint Genet: Comédien et Mátyr	SARTRE, 2002
QM	Questions de Méthode	SARTRE, 2002
CRD	Critique de la Raizon Dialectique	SARTRE, 2002

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
1.1 APRESENTAÇÃO	14
1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO	15
1.2.1 Uma personalidade em construção: tornando-se Jean Paul Sartre.....	15
1.2.2 O estudo do imaginário dentro do projeto filosófico sartriano.....	22
 2 INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO IMAGINÁRIO.....	24
2.1 FENOMENOLOGIA DE HUSSERL: A GRANDE DESCOBERTA	24
2.1.1 Contexto em que nasce a Fenomenologia.....	24
2.1.2 A proposta de Husserl.....	27
2.1.3 Concordâncias e divergências entre Sartre e Husserl.....	30
2.2 REESCREVENDO A ONTOLOGIA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA	34
2.2.1 Fenômeno de ser e ser do fenômeno	35
2.2.2 O ser em-si e o para-si.....	38
2.2.3 O homem como em-si-para-si.....	41
 3 A IMAGINAÇÃO.....	44
3.1 A CONCEPÇÃO SARTRIANA DO PSÍQUICO	44
3.1.1 Kant e a presença formal do eu na consciência	45
3.1.2 Husserl, intencionalidade e eu transcendental.....	46
3.1.3 Sartre e a transcendência do ego.....	48
3.2 CARACTERÍSTICAS DA CONSCIÊNCIA IMAGINANTE	58
3.2.1 A crítica às teorias clássicas da imagem.....	58
3.2.2 As quatro características definidoras da imagem	62
3.2.2.1 A imagem é uma consciência.....	63
3.2.2.2 O fenômeno de quase-observação	63
3.2.2.3 A consciência imaginante coloca seu objeto como um nada	67
3.2.2.4 A espontaneidade	69
3.2.3 Analogon físico, analogon psíquico e o caso da imagem mental	69
3.2.4 Analogon, afetividade e movimento.....	73

4 O IMAGINÁRIO.....	78
4.1 FUNÇÃO E VIDA IMAGINÁRIA	78
4.1.1 A função de símbolo e a relação com o pensar e o perceber	78
4.1.2 O objeto irreal.....	81
4.1.3 Os comportamentos diante do irreal	85
4.2 PSICOLOGIA E IMAGINAÇÃO.....	94
4.2.1 O problema da psicologia enquanto ciência.....	95
4.2.2 A teoria da personalidade em Sartre.....	98
4.2.3 Complicações psicológicas e imaginação	104
 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 108
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 112
 ANEXO A – <i>Gringuinho</i> de Samuel Rawet.....	 117
ANEXO B - Tipos e Níveis de Consciência	119
ANEXO C - Cronologia dos textos sartrianos: escrita e publicação	121

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO

O encontro com a filosofia sartriana deu-se a partir de um sentimento de inquietação, desses que comumente acompanham os pesquisadores e estudiosos; sim, pois qualquer intelectual que se preze precisa trazer “em seu ser” a interrogação. Ora, neste caso, trata-se da psicologia e de seu tão discutido objeto que, até hoje, mantém aberto o debate em torno de sua definição. Este estudo se insere no contexto desta problemática ao propor a análise da teoria do imaginário de Sartre como uma forma de contribuir para a elucidação do objeto de estudo da psicologia – o psíquico.

A fim de cumprir o objetivo proposto, este estudo apresenta, de maneira central, as obras *L’Imaginaire* (Im) e *La Transcendance de L’Ego* (TE). Em primeiro lugar, porque é no *L’Imaginaire* que Sartre expõe sua teoria fenomenológica da imaginação e é no *La Transcendance de L’Ego* que desenvolve sua teoria fenomenológica da consciência e do psíquico. Em segundo lugar, porque a elucidação do tema da imaginação e seu correlato, o imaginário, pressupõe o estudo da consciência e seu correlato, o psíquico. Assim, é pelo entendimento de que há uma ligação indescartável entre estes termos que se segue tal método de análise.

As demais obras de Sartre foram usadas na medida em que serviram de auxílio para alcançar o objetivo delimitado acima, sem a pretensão de esgotar qualquer temática que seja. Segue a relação das obras citadas (e suas siglas entre parênteses), além da indicação da razão de seu uso: a) *Les Mots* (Mo) foi usado para ilustrar a construção da personalidade de Sartre através de suas próprias palavras, resultando no escritor e grande filósofo que foi; b) *Situations I* (SI), em especial, o artigo sobre a intencionalidade de Husserl, foi usado para enriquecer o diálogo com este autor, marcando sua influência sobre Sartre e também as diferenças entre eles (nesta discussão também foram usadas outras das obras de Sartre); c) *L’Être et le Néant* (EN) foi usado para apresentar a ontologia fenomenológica de Sartre enquanto aspecto essencial para o esclarecimento do problema da consciência e do mundo, entre outros aspectos; d) *L’Existencialisme est un Humanisme* (EH) foi citado por ser uma obra sintética (foi uma conferência) onde o autor resumiu aspectos complexos de sua teoria; e) *Le Mur* (Mu) para ilustrar algumas das discussões realizadas; f) *Esquisse d’une Théorie des Émotions* (ETE) foi usado para expor a teoria fenomenológica das emoções de Sartre,

enquanto aspecto essencial do psiquismo; g) *L'Imagination* (I) foi utilizado por ser o estudo crítico que introduz a problemática enfrentada em *L'Imaginaire*; h) *Saint Genet: Comédien et Martyr* (SG) foi usado para ilustrar, em especial, os pontos relacionados às complicações psicológicas e a participação do imaginário neste processo; i) *Critique de la Raizon Dialectique* (CRD) e *Questions de Méthode* (QM) foram utilizados para mostrar a concepção de homem histórica e dialética de Sartre e o método de compreensão da realidade humana.

É importante destacar que este trabalho, embora faça um recorte da obra de Sartre, procura considerar o projeto filosófico sartriano como um todo que precisa ser compreendido como tal. E isso porque o próprio Sartre desenvolveu um caminho claro e articulado de pesquisas tendo como fio condutor o intuito de elaborar uma nova psicologia, sob o fundo de uma profunda crítica da razão filosófica.

Considera-se, por fim, que a questão fundamental em Sartre – a liberdade – é, também, o ponto-chave a ser perseguido pelos psicólogos. Uma teoria psicológica deve ter o compromisso de não só conhecer seu fenômeno, mas de apresentar meios efetivos para o sujeito superar seu sofrimento. Entende-se que somente desta maneira o sujeito poderá manter aberto o campo dos possíveis, podendo escolher-se outro e lançar-se para um futuro diferente. E a imaginação - enquanto função irrealizante que ao negar o real produz um “antimundo” - é justamente o aspecto do psiquismo que possibilita o exercício pleno da liberdade. Imaginar é tornar presente o futuro e através dele, permitir ao sujeito transcender o presente, sendo seu passado, e visando um novo futuro, um ainda não-realizado, mas, por isso mesmo, possível.

1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO

1.2.1 Uma personalidade em construção: tornando-se Jean Paul Sartre

Um sujeito nasce sempre em dado momento histórico, em meio a uma materialidade e em determinado contexto antropológico e sociológico. Tal conjuntura lhe serve de suporte e lhe media na relação com o mundo e com os outros. Com Sartre não foi diferente, aliás, é o movimento de construção de sua própria personalidade que ele ilustra na sua autobiografia *Les Mots* e que se quer apresentar brevemente aqui a fim de compreender seu percurso filosófico.

Jean Paul Charles Aymard Sartre nasceu em Paris, França, no dia 5 de junho de 1905.

No ano seguinte, seu pai, Jean Baptiste Sartre, oficial da marinha, adoeceu e morreu nos braços de sua mãe, Anne Marie Schweitzer (CONTAT & RYBALK, 1970). Este foi, para Sartre, o “grande acontecimento de sua vida” (Mo, p.15), já que devolveu sua mãe à família de origem, permitindo ao pequeno “Poulou” (apelido carinhoso usado na casa dos seus avós) a decisiva convivência com seu avô Charles Schweitzer.

Mãe e filho viveram com os avós maternos em Meudon até 1911 para depois mudarem-se para Paris, à rua Le Goff, onde Charles fundou seu “Institut des Langues Vivantes” (CONTAT & RYBALK, 1970), no qual ensinava francês a estrangeiros, em especial, alemães. A presença do neto foi como um presente para Charles que dedicou-se ao pequeno com infinita devoção: era o protegido, o querido do vovô. Sartre relata: “comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida: no meio dos livros. No gabinete de meu avô, havia-os por toda parte [...]. Eu ainda não sabia ler e já reverenciava essas pedras erigidas” (Mo, p.30-31). A atmosfera de encantamento e louvor em torno dos livros era tal que, antes mesmo de ser alfabetizado, Sartre já queria ter os “seus livros”. Ganhou do avô *Os Contos* do poeta Maurice Bouchor e, por não suportar a espera de aprender a ler, exigiu que sua mãe fizesse a leitura sob seus atentos ouvidos. Quando as frases e palavras já haviam sido decoradas e eram pronunciadas num falso ato de leitura, resolveram ensinar-lhe a ler: “fiquei louco de alegria” (Mo, p.36). Não é preciso dizer que, sem demora, Sartre lançou-se à biblioteca do avô devorando seus títulos, em especial os “grandes clássicos da França e da Alemanha” (Mo, p.38).

Através da mediação do avô, Sartre foi aprendendo a admirar poetas, romancistas, filósofos. Em meio a um santuário chamado biblioteca, “eu achava minha religião: nada me pareceu mais importante do que um livro” (Mo, p.44). No entanto, era uma criança e desejava, sobretudo, ser amado. À devoção do avô não podia recusar, o que o impulsionava em suas incursões literárias. Também a mãe e as visitas o admiravam, o incentivavam em suas demonstrações de “criança prodígio”. Assim, “Poulou” mergulhava nesse universo, usando todos os artifícios que conhecia para manter o “jogo”, a “representação” naquele mundo de adultos. Aos poucos, porém, a partir dos atentos olhares e comentários da avó Louise, Anne Marie preocupou-se, pois percebeu que a infância de seu filho poderia estar sendo “roubada”. E através de livros infantis, histórias em quadrinhos e demais literaturas para crianças, a mãe de Sartre devolveu-lhe um pouco da meninice. Atitude que logo foi reprovada pelo avô, que considerou tais livros “más leituras”. Em meio a estas divergências familiares, Sartre enfrentava, ainda, outros desafios. Costumava dizer que levava “duas vidas”: uma em meio ao avô intelectual, como “o famoso neto do célebre Charles Schweitzer”

(Mo, p.97), e outra frente às crianças de sua idade:

eu me aproximava, elas me roçavam sem me ver, eu as fitava com os olhos de pobre: como eram fortes e rápidas! Como eram belas! Perante aqueles heróis de carne e osso, eu perdia minha inteligência prodigiosa, meu saber universal, minha musculatura atlética, minha habilidade de espadachim; eu me acostava a uma árvore, esperava. A uma palavra do chefe do bando [...] teria abandonado meus privilégios. Mesmo um papel mudo ter-me-ia enchido de satisfação; [...]. Essa oportunidade nunca me foi oferecida: eu encontrara meus verdadeiros juizes, meus contemporâneos, meus pares, e sua indiferença me condenava. Eu me passava de me descobrir por meio deles: nem maravilha, nem medusa, um nanico que não interessava a ninguém (Mo, p. 98).

Ao contrário do “mundo dos adultos”, o “mundo das crianças” não “se iludia” tão facilmente. Para ser parte dele era preciso mais do que as “representações” às quais havia se habituado a fazer para agradar aos adultos. Assim, nutrido de isolamento e solidão por parte de seus pares, encontrava na escritura um refúgio; e não só, mas fundamentalmente, começava a realizar através dela o projeto de ser para o qual vinha sendo mediado.

E foi em meio a uma viagem com a mãe e a avó que Sartre escreveu seus primeiros versos. O avô enviou cartas a todos, sendo a de Sartre em versos! E a resposta não tardou: uma carta no mesmo gênero! A mãe e os avós adoraram e assim “o hábito estava adquirido, avô e neto haviam-se unido por um novo laço” (Mo, p.102). Sartre passou dos versos à prosa e logo passou a “reinventar” as histórias que lia em seus “livros de criança”. A mãe, como sempre, posicionou-se como grande incentivadora, exibindo o filho em suas atividades criadoras aos visitantes e parentes. Nesta época, o avô, em contrapartida, mostrava-se insatisfeito com as “besteiras” escritas nos cadernos de Sartre; reprovava deliberadamente as temáticas infantis dos “livros” do neto. Tal situação lançou o pequeno escritor “numa semiclandestinidadade” (Mo, p.106), o que não impediu Sartre de dar seguimento às suas atividades “com assiduidade”. Foi a partir daí que Sartre foi se descobrindo, se tornando, pouco a pouco, “menos plagiário”: “nasci da escritura [...]. Escrevendo, eu existia, escapava aos adultos” (Mo, p.111).

Em seguida, Sartre “atingia a idade em que se convencionava que as crianças burguesas dão os primeiros sinais de sua vocação” (Mo, p.111) e, claro, a sentença foi anunciada: “ele escreverá!”. Passou, então, a debater-se com o significado e a envergadura de tal empreitada, embora novo demais para compreender sua complexidade. E a isso que chamavam um “dom”, Sartre tinha dificuldade de aceitar: “já não acreditava nisso, mas guardara o sentimento de que a gente nasce supérflua” (Mo, p.120). E pôs-se a questionar:

a palavra gênio sempre se me afigurava suspeita: estive a ponto de sentir por

ela total aversão. Onde estaria a angústia [...], onde o mérito, enfim, se eu possuía o dom? [...] Aceitava minha designação, desde que ela não se apoiasse em nada, que brilhasse, gratuita, no vazio absoluto (Mo, p.134-135).

E Sartre continuou a perseguir um sentido para o caminho que tomava: “os homens precisavam de mim: para fazer o quê? [...] Tive a desgraça de me interrogar sobre meu papel e meu destino. Indaguei: ‘enfim, de que se trata?’ [...] Não se tratava de nada” (Mo, p.127). E assim, inquieto, não sabia o que fazer daquilo que lhe haviam “imposto”, não conseguia compreender como poderia ser algo se nada havia feito. E, no entanto, não podia negar que experimentava, a cada vez, diante das expectativas dos adultos, esta atmosfera, a pressão exercida por este jogo de forças que o empurrava à escritura.

Aos quatorze anos, “seu ofício” foi ligeiramente deixado de lado, o que permitiu a Sartre viver, segundo ele, os anos “mais felizes” de sua infância. Ele e a mãe estavam, mais uma vez, muito próximos e divertiam-se a observar e descrever o que viam em seus incontáveis passeios: “o mundo me utilizava para fazer-se palavra” (Mo, p.157). Anne Marie e Sartre costumavam contar um ao outro o que viviam detalhadamente e em “estilo épico”, usando a terceira pessoa do plural. E quando estavam em público, um olhar bastava para saberem o que o outro desejava e essa intimidade enchia “Poulou” de orgulho e fazia sua felicidade. Mais ou menos nesta mesma época, foi matriculado no liceu Henri IV e lá descobriu, enfim, os amigos! Relata: “eu, o excluído dos jardins públicos, fora adotado desde o primeiro dia e da maneira mais natural do mundo: eu estava pasmado” (Mo, p.160). E diante desta fascinante descoberta, o menino mergulhou e viveu inteiramente a infância que lhe restava. A espontaneidade e alegria eram tamanhas que quase não havia tempo para livros ou “sonhos de glória”. Pouco a pouco, porém, Sartre foi escolhendo-se e construindo, ele próprio, sua história. Nas suas palavras:

a fim de nutrir minhas pretensões [...] recorri à experiência comum: nos progressos vacilantes de minha infância, quis enxergar os primeiros efeitos de meu destino. [...] Criança pública, adotei em público o mito de minha classe e de minha geração: é aproveitar o adquirido, capitalizar a experiência, o presente se enriquece com todo o passado. Na solidão, eu estava longe de satisfazer-me com isso. Eu não podia admitir que a gente recebesse o ser de fora, que ele se conservasse por inércia, nem que os movimentos da alma fossem os efeitos dos movimentos anteriores. Nascido de uma expectativa futura [...] por que, pois, haveria o passado de me enriquecer? Ele não me fizera; era eu, ao contrário, ressuscitando de minhas cinzas, que arrancava do nada minha memória através de uma criação sempre recomeçada. [...] Diziam-me amiúde: o passado nos impele; mas eu estava convencido de que o futuro me puxava; (Mo, p.170-171).

Permeado por livros clássicos e romances “capa e espada”, como gostava de chamar,

Sartre foi se escolhendo. Pouco a pouco, foi tornando-se sujeito do seu ser e assumindo-o com todas as glórias e sacrifícios que isso implicava. E, à medida que foi crescendo, a profundidade de seus estudos e interesses foi aumentando e direcionando-o ao filósofo que viria a ser.

Em 1924, Sartre foi aprovado no exame da *École Normale Supérieure* junto com alguns daqueles que, como ele, se tornariam célebres intelectuais: Paul Nizan, Raymond Aron, Daniel Lagache, entre outros (CONTAT & RYBALKA, 1970). De acordo com Cohen-Solal (1986, p.92), a *École* era, na época, “uma das instituições de maior prestígio na França” e palco de grandes obras. Como normalista, Sartre era considerado “agitado, farrista” e, ao mesmo tempo, “um grande trabalhador”. Lia muito rapidamente “mais de trezentos livros por ano”, entre eles autores como: Platão, Descartes, Schopenhauer, Kant, Spinoza, Aristóteles, Bergson, Shakespeare, Tolstoi, Santo Agostinho, etc. (COHEN-SOLAL, 1986, p.102). E os amigos e colegas declaravam que ele era de um “impressionante rigor intelectual” por oposição às oscilantes posições assumidas por seus contemporâneos. Possuía uma “audácia” para falar de todos os assuntos, um “raciocínio muito firme, seguro, de linha impecável”, proveniente, em grande parte, da “vastidão de suas leituras” (COHEN-SOLAL, 1986, p.103). Às aulas que assistia, tomava posição contra o “racionalismo idealista de Léon Brunschvicg” e o “cientismo positivista”. Continuava a estudar Bergson¹ - “aquele que o havia atraído para a filosofia” – e a buscar uma alternativa “entre o espiritualismo e o positivismo” de então. Nas palavras de Cohen-Solal (1986, p.104-105):

o que ele constrói aqui, a partir de todas essas leituras, é seu próprio sistema, uma forma de realismo psicológico [...] a filosofia seria, de certa maneira, uma introdução à psicologia e à criação romanesca. Na revisão das provas de Psychopathologie Générale de Jaspers, nas visitas às apresentações dos doentes no hospital Sainte-Anne [...], em seu diploma de estudos superiores, enfim, que resolveu continuar com Henri Delacroix, Sartre deslinda, sobretudo, o campo da psicologia.

Daí em diante, em meio às brincadeiras típicas da juventude e longas horas de leitura, Sartre e alguns de seus amigos estudavam para o *agrégation*. A preparação para os exames seguiu um ritual, “uma técnica de assimilação dos grandes textos em vigência na época: copiou tudo, do princípio ao fim. [...] preenchia as fichas resultantes a torto e a direito, de alto

¹ Sartre leu Bergson (*Donnés Immédiates de La Conscience*) por recomendação de um professor da *École* a fim de compreender a questão do tempo. E “essa leitura, nesses anos de formação intelectual, representa indiscutivelmente o papel de paixão fulminante, de evidência, de total revelação”, levando Sartre a encontrar na filosofia “o seu instrumento supremo” (COHEN-SOLAL, 1986, p.90). Lévy (2000, p.126) também comenta a influência de Bergson em Sartre, esclarecendo que o bergsonismo, apesar de ser “o símbolo da filosofia com que pretendiam [Sartre e seus contemporâneos] romper a todo custo”, foi também apropriada por Sartre em alguns de seus elementos, embora de maneira crítica.

a baixo, sem a mínima margem, sem o menor espaço livre” (COHEN-SOLAL, 1986, p.103). No entanto, em 1928, “para surpresa geral”, Sartre foi reprovado na prova escrita e Aron ficou em primeiro lugar. Nesse período, conheceu Simone de Beauvoir² que também se preparava para o concurso. E junto com ela, Sartre se preparou para a prova oral. No ano seguinte, ambos foram aprovados: ele em primeiro e ela em segundo lugar (CONTAT & RYBALK, 1970). A inquietação intelectual logo os uniu, anunciando a parceria profissional que manteriam por toda a vida. Através dos encontros filosóficos e para além deles, Sartre e Simone foram construindo uma relação amorosa de maneira particular, ao mesmo tempo em que foram se tornando os principais interlocutores e críticos das respectivas obras.

Em 1931, nomeado professor em Havre, Sartre ensinava lógica e psicologia. Mas, sem demora, a relação de Sartre com as regras e protocolos institucionais desgastou-se. E embora cultivasse relações fecundas com os alunos, que tratava em “pé de igualdade”, exigindo “uma reflexão pessoal”, “uma revisão constante de idéias pré-concebidas” (COHEN-SOLAL, 1986, p.124), desejava a liberdade de escritor e intelectual que escolhe suas bandeiras. E era o tema da “contingência” que o ocupava na época; manuscrito que, mais tarde, e modificado, resultaria em *La Nausée*, publicado em 1938.

De férias em Paris, Aron encontrou-se com Sartre e Simone. Era o ano de 1933 e os três conversavam avidamente sobre suas últimas leituras e trabalhos. Aron, vindo da Alemanha e Sartre de posse de seu “panfleto” sobre a contingência. Exposição de um e de outro e “quando Aron compreendeu as intenções de Sartre e traçou um esboço da fenomenologia: este copo, esta mesa, os fenomenólogos se referiam a eles de modo filosófico [...] bastou para que Sartre se sentisse imediatamente em casa” (COHEN-SOLAL, 1986, p.136-137). Começou as leituras fenomenológicas por Levinas com o livro *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* e, depois, substituiu Aron no Instituto Francês de Berlim. Assim, “durante seis anos, Sartre explorou *As Meditações Cartesianas*, as *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia*” (COHEN-SOLAL, 1986, p.137), “mergulhou” em Husserl.

A afinidade³ que Sartre descobriu na filosofia de Husserl o fez afirmar ser um “husserliano” e colocar a fenomenologia como “o grande achado de sua vida” (COHEN-SOLAL, 1986, p.138). E como dirá Lévy (2000, p.132), “antes, durante e depois de Berlim, ele [Sartre] passará anos [...] a impregnar-se desse pensamento [de Husserl], a incorporá-lo”.

² Simone de Beauvoir teve um papel fundamental na elaboração deste texto de Sartre, como aponta Cohen-Solal (1986, p.134).

³ Ao ler Levinas e depois Husserl, Sartre teve “a sensação de descobrir em cada página coisas que já lhe eram familiares, que já conhecia: à primeira vista [...], Husserl abordava o conceito de contingência” (COHEN-SOLAL, 1986, p.137).

Com a ajuda de Husserl, Sartre pode fazer “a volta à coisa mesma”, “reencontrar sua materialidade”; esvaziar a subjetividade de sua interioridade, apostar em uma consciência que, “apesar de frágil e vazia, inviolável, irreduzível, soberana”; confrontar e opor “as coisas e a consciência... as coisas contra a consciência e a consciência contra as coisas” (LÉVY, 2000, p.133-134).

Sua temporada em Berlim resultou na tese sobre a transcendência do ego, intitulada *La Transcendance de L'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, publicada em 1936 na revista *Recherches Philosophiques*. No mesmo ano, Sartre conquistou outra de suas importantes publicações do início de sua carreira. O professor Henri Delacroix, então orientador de Sartre na École, coordenava uma coleção da editora Alcan (*Nouvelle Encyclopédie Philosophique*) e solicitou a Sartre um estudo mais aprofundado sobre a imagem. Seu estudo sobre a imaginação de 1926 foi retomado e publicado sob o título *L'Imagination*. Este texto representou, segundo Contat e Rybalka (1970, p.55), “a introdução crítica ao *L'Imaginaire*”, que seria elaborado na sequência: “revisando as diferentes teorias da imaginação que sucederam a doutrina cartesiana, Sartre as submete à crítica rigorosa para abordar, no segundo capítulo, uma exposição das concepções de Husserl”.

O interesse de Sartre pela psicologia como temática fundamental em suas pesquisas filosóficas foi sendo confirmado através de seus escritos e o método fenomenológico lhe forneceu “os meios de pôr fim à idéia de representação e constituir assim uma nova psicologia, o que ele procurará fazer nos anos subseqüentes [...]. A ênfase de Sartre nessa empreitada [...] é tal, que poderíamos apontar aí o seu projeto maior” (MOUTINHO, 1995, p.163). Em 1938, finalizou um texto sobre psicologia que foi publicado apenas em parte com o título *Esquisse d'une théorie des émotions* (daí o porquê deste fragmento ser conhecido como uma referência no estudo das emoções). E, ainda neste ano, veio a público o romance *La Nausée*, grande sucesso de crítica, que abordou o tema da contingência. Em 1940, terminou o livro sobre o imaginário, intitulado *L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Assim, a década de trinta foi

a grande fase de formação, de elaboração do Sartre fundamental: o filósofo. Nela produz, amadurece e experimenta instrumentos intelectuais que irá usar mais tarde, desenvolve conceitos, categorias e argumentos que são e serão os próprios alicerces de sua visão do mundo (COHEN-SOLAL, 1986, p.139-140).

Esta etapa de formação intelectual e profissional reúne os primeiros textos de Sartre em um campo de atuação ao qual ele permanecerá por toda a vida, qual seja, o de formular um novo fundamento filosófico – ontológico e epistemológico - para a psicologia.

1.2.2 O estudo do imaginário dentro do projeto filosófico sartriano

A imagem foi o primeiro tema propriamente psicológico ao qual Sartre se debruçou e através do qual iniciou a discussão com os sistemas filosóficos de sua época. A psicologia, com seu aparato de conceitos mecanicistas acerca da imagem, era herdeira direta desta tradição e, por isso, precisava ser estudada de um ponto de visto crítico. A fim de situar este debate e introduzir a formulação de sua própria teoria, Sartre escreveu *L'Imagination*, conforme aponta Gérard Lebrun na “orelha” da obra:

a imaginação gozava entre os clássicos de má-reputação [...]. É pois tempo de romper esse fastidioso diálogo entre Descartes e Hume [...]. De um ou de outro lado, *julga-se* a imagem antes de se preocupar em *dizer* o que ela é. [...] A imaginação não é um delírio e merece mais do que ser deixada por conta de uma patologia do erro ou de uma psicologia da associação. Essa é a boa nova anunciada por Sartre em 1936: ele tira à loucura, para devolvê-la a uma consciência clara e ampla [...] e assim abre caminho a crítica radical de toda a psicologia (grifo do autor).

Então, foi “por senti-la marginalizada no interior do pensamento reflexivo sobre o homem que Sartre irá enaltece-la [a imagem] e destacá-la quer no plano ético e estético (-fenomenológico) como garante da liberdade” (CASTRO, 2006, p.23). O texto sobre a imaginação pode ser considerado, portanto, “mais do que uma introdução à psicologia existencialista da imaginação”, pois ali Sartre colocou no banco dos réus, Descartes, Leibniz, Espinosa, Hume, Bergson e, até mesmo, Husserl. Referencia Husserl, sobretudo, de um ponto de vista positivo, afirmando “as perspectivas promissoras abertas pela fenomenologia” e que levariam Sartre a elaborar, na obra subsequente, uma “psicologia fenomenológica da imagem” (BERTOLINO, 1986, p.4). É interessante destacar, ainda, que neste estudo iniciado em 1926 o problema da consciência já se mostrou relevante, indicando que ocuparia um lugar de destaque na cena sartriana.

Após um percurso permeado pelos estudos críticos sobre a imagem, o tema da contingência e da liberdade, o problema da consciência e do ego, a questão das emoções e a tese do ser e do nada, veio a público, em 1940, *L'Imaginaire*, que incorporou toda a filosofia que vinha sendo desenvolvida até então. Esta obra original⁴ consistiu na teoria sartriana da “dinâmica da vida imaginária” (ARRUDA, 1994, p.81) e a partir de então a imaginação entrou, definitivamente, no cenário filosófico e psicológico não mais como um conceito entre

⁴Beauvoir (1984, p.209-210, grifo da autora) explica que Sartre, trabalhando num ritmo tipicamente acelerado, já redigia “uma segunda parte [do estudo sobre a imagem – *L'Imaginaire*] muito mais original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções fenomenológicas de intencionalidade e de *hylé*”.

outros, mas como um aspecto essencial da vida humana, já que nenhum ser humano pode viver sem imaginar. É que o imaginário, correlato da imaginação, exerce uma magia sobre nós, é “o meio pelo qual nós podemos estabelecer projetos existenciais futuros” (ARRUDA, 1994, p.83). Assim, a consciência livre não precisa se submeter ao determinismo das coisas, mas pode ultrapassá-lo momentaneamente, pode exercer sua liberdade através das condutas imaginárias. Ao imaginar, o sujeito pode lançar-se para além do presente e transcender sua condição atual mobilizando-se em direção a um futuro desejável. E esta relação consciência-mundo que resulta no imaginário é condição *sine qua non* para se compreender a vida psíquica, já que nela estão “indissoluvelmente ligados o mundo, o imaginário e as escolhas que efetuamos” (VÉDRINE, 1990, p.125); pois a liberdade é justamente a condição inabalável que uma consciência *no* mundo possui de escolher-se. Em síntese, Sartre não só emancipa a imaginação da tradição, como dá o “o salto decisivo ao assimilar imaginação e liberdade” (VÉDRINE, 1990, p.11).

2 INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO IMAGINÁRIO

2.1 FENOMENOLOGIA DE HUSSERL: A GRANDE DESCOBERTA

A filosofia do jovem Sartre deparou-se com o ponto de partida filosófico que tanto desejava ao ser apresentado à fenomenologia de Edmund Husserl (1853-1938). O patrocinador do encontro foi Raymond Aron, amigo de Sartre, que, na época, estudava no Instituto Francês de Berlim e quando veio a Paris procurou Sartre para deixá-lo a par de seus estudos sobre fenomenologia. No relato de Beauvoir (1960, p.138): “Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava e que fosse filosofia”. Partiu, então, para a Alemanha para uma temporada de estudos sobre Husserl que resultou na sua primeira obra filosófica *La Transcendance de L'Ego*, de 1934⁵ (CONTAT & RYBALKKA, 1970). Para além deste estudo sobre a consciência e o ego, a influência da fenomenologia marcou, também, as obras subseqüentes de Sartre. Embora adotando um constante posicionamento crítico, ora incorporando conceitos, ora refutando-os, Sartre não tardou a romper definitivamente com Husserl. A nova ontologia apresentada em 1943, em *L'Être et le Néant*, não deixou dúvidas quanto à distância que separava seus projetos filosóficos. Assim, falar de Sartre e de sua filosofia exige uma passagem, ainda que breve, pela fenomenologia de Husserl. A proposta deste capítulo é contextualizar o nascimento da fenomenologia, apresentar a proposta de Husserl e as concordâncias e divergências existentes entre este e Sartre. Pretende-se, deste modo, evidenciar a importância desta filosofia para a construção do pensamento sartriano.

2.1.1 Contexto em que nasce a Fenomenologia

O final do século XIX foi marcado pelo declínio dos grandes sistemas filosóficos tradicionais e pelo deslumbramento com o ideal de conhecimento das ciências da natureza. Aos poucos, ciências como a psicologia passaram a adotar o modelo destas ciências na tentativa de atender à exigência de objetividade trazida pelo *positivismo*⁶. A psicologia

⁵ Ver ANEXO C sobre data de escrita e data de publicação desta obra.

⁶ A partir da segunda metade do século XIX, por reação ao idealismo, surgiu uma corrente conhecida como **positivismo** que colocava ênfase nos dados positivos, retirados da experiência; tal movimento influenciou

conquistou grande prestígio nos meios filosóficos e parecia, para muitos, “a chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica” (ZILLES, 2007, p.216). Estas idéias receberam o nome de *psicologismo*, já que consideravam ser possível encontrar, em qualquer forma de conhecimento, atividades psicológicas.

Nesta época, inúmeros autores trabalhavam com estas idéias, entre eles, Franz Brentano (1838-1917). Este autor acreditava que era preciso formular uma nova concepção de psicologia e seu método - descrito no livro *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874) - buscou acompanhar a exigência de rigor científico de sua época. Seu ponto de partida foi “exatamente a questão acerca da possibilidade de analisar cientificamente os atos psíquicos de modo qualitativo” (BELLO, 2004, p.60); e, por isso, Brentano privilegiou o dado empírico, ou seja, centrou-se “na descrição imediata dos fenômenos das experiências vividas” (RAMON, 2006, p.3). Afirmava a distinção entre os fenômenos físicos e psíquicos, sendo que estes últimos comportavam o que Brentano chamou de “intencionalidade”. Pretendia, com isso, afirmar o fenômeno psíquico como *ato* (intencional) ou atividade que está sempre dirigida para fora, para objetos exteriores. Através da percepção interna seria possível intuir o estado psíquico que é sempre verdadeiro, afinal, não há como duvidar de algo que se percebe em si mesmo. Assim, a consciência estaria dirigida para um objeto intencional imanente a ela - que não possui realidade para além dela - marcando que só há realidade na atividade da consciência. Eis aqui o nascimento do conceito de intencionalidade utilizado amplamente pela psicologia e filosofia fenomenológica, em especial a de Husserl. Muito embora este tenha discutido e construído o conceito à sua maneira, ocasionando “uma cena de parricídio bastante comum na história da filosofia”, conforme aponta Moura (2007, p.7).

Em 1882, Edmund Husserl concluiu seu doutorado em matemática na Universidade de Viena, depois de ter feito seus estudos universitários em Leipzig e Berlim. Pouco depois, em 1884, as histórias de Husserl e Brentano se cruzaram. O primeiro foi a Berlim estudar com o segundo, o que “mudaria de maneira radical a direção de sua vida [de Husserl] levando-o à filosofia e, com esta, à idéia de ‘intencionalidade da consciência’, que ele herdou diretamente de Brentano” (MOURA, 2007, p.7). Neste período, ainda às voltas com seus estudos matemáticos, mas já sob forte influência da filosofia, Husserl publicou, em 1891, *Filosofia da Aritmética – investigações psicológicas e lógicas*. Deixou antever, já no título, a mistura das orientações que, logo veria, seriam incompatíveis. Nesta obra, Husserl tentou uma fundamentação da matemática através das leis psicológicas, já que pretendia “satisfazer à

objetividade do conhecimento [...] e à subjetividade do cognoscente [...], mas sucumbiu ao psicologismo (ZILLES, 2007, p.217). Opinião compartilhada pelos logicistas⁷, em especial o filósofo matemático Friedrich L. G. Frege (1848-1925), que criticou Husserl severamente. E ele próprio reconheceu e declarou sua “ingenuidade” ao tentar a “fundamentação da lógica-matemática pela psicologia descritiva” (GOTO, 2007, p.40). Tal como apontou Frege, em “favor da tese antipsicologista”, Husserl concordou que era preciso “distinguir entre as leis naturais e as leis normativas do pensamento”, afinal, “o psicologismo [...] estava subordinado às leis da natureza e da causalidade e, neste sentido, não poderia fundamentar as leis apriorísticas” (GOTO, 2007, p.40).

E Husserl logo se lançou na tentativa de superar tais entraves. Publicou as *Investigações Lógicas* (1900) que, segundo Goto (2007, p.42), “consistiu em um texto de superação da tese psicologista e objetivista no estudo da lógica e que inaugurou a fenomenologia”. Em síntese, o fenomenólogo pretendeu fundar, a partir das *Investigações Lógicas*, uma “teoria das teorias”, “uma ciência originária, primeira (no sentido filosófico e não empírico), capaz de fundamentar não só a filosofia, mas também as ciências empíricas e principalmente a psicologia” (GOTO, 2007, p.43). Para explicar o problema do conhecimento de maneira radical, a filosofia deveria, então, prescindir dos fatos (ciências empíricas) e de todas as ciências em geral, além de situar-se num campo “a priori” de investigação. Assim, “a fenomenologia não surgiu para substituir a psicologia, a lógica ou a epistemologia no geral, mas para explicar de uma maneira totalmente nova e fundamentada o problema do conhecimento” (GOTO, 2007, p.43).

A partir daí, Husserl passou a desenvolver o método e a filosofia fenomenológica e escreveu, em 1907, *A Idéia da Fenomenologia: Cinco Lições*. Apresentou, neste texto, a idéia de *redução* como método para entender a constituição dos objetos na consciência. Em 1910, publicou um importante artigo intitulado *Filosofia como Ciência de Rigor* onde anunciou, de acordo com Goto (2007), a “virada” filosófica que pretendia impor à filosofia a fim de situá-la sob novas e rigorosas bases. E, em 1913, com a obra *Idéias relativas para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica*, Husserl “sentiu necessidade de uma mudança de ponto de vista – de uma redução da psicologia à filosofia” e apresentou a fenomenologia como idealismo transcendental (GRANZOTTO, 2005, p.23), a partir da exposição das reduções eidética e transcendental - o método fenomenológico. Esta nova “virada” da fenomenologia, no entanto, tornou-se controversa,

⁷Ou antipsicologistas.

por representar o fim da objetividade eidética e uma recaída na subjetividade transcendental (idealismo filosófico). Entretanto, para Husserl, essa passagem da fenomenologia era fundamental, porque desde sua fundação se motivava para ser uma filosofia radical na busca dos fundamentos últimos da subjetividade e não da objetividade (GOTO, 2007, p.47).

Ainda no que tange à “virada” da fenomenologia, convém citar aqui a observação feita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura no prefácio de *Idéias I*, já que a “filosofia completa” de Husserl seria uma filosofia de “dupla orientação”: natural e fenomenológica. Assim, “por ‘orientações’ é preciso entender direções de pesquisa radicalmente distintas, comandadas por tópicos muito diferentes”; as duas orientações seriam, portanto, “paralelas”, sendo que “nenhuma delas detém a verdade sobre a outra” (HUSSERL, 2006, p.16, p.17).

Desejando, então, firmar a filosofia como um saber universal e apodíctico - fundamento último da própria filosofia e também das ciências - Husserl situou o problema na *subjetividade transcendental*, considerada fonte de todo o sentido e “o fundamento da vida humana” (HUSSERL, 2006, p.48). Além disso, apontou a fenomenologia transcendental como o único meio de “conquistar o estatuto da razão absoluta” (HUSSERL, 2006, p.51) sem o qual a filosofia permaneceria condenada à confusão e obscuridade. Em 1925, dando continuidade aos seus estudos acerca da fenomenologia transcendental, escreveu *Fenomenologia e Psicologia – A Fenomenologia Transcendental*. Logo mais, em 1929, terminou o livro *Meditações Cartesianas e Lógica Formal e Lógica Transcendental: ensaio de uma crítica da razão lógica*. E, por fim, em 1935, veio a público a obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, onde aplacou o tema que permeou todos os seus escritos: a crise da razão na filosofia.

2.1.2 A proposta de Husserl

O conceito de intencionalidade, herdado diretamente de Brentano, serviu de fio condutor para as pesquisas husserlianas desde sua proximidade com o psicologismo até seu radical afastamento. Este conceito, devidamente rearranjado por Husserl, o permitiu afirmar que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, o que, de saída, parecia uma proposição simples. Porém, tal idéia teve implicações profundas para a filosofia já que, segundo Moura (2007), reformulou o sujeito do conhecimento. Sim, pois a intencionalidade abriu a possibilidade da consciência se relacionar diretamente ao mundo, assentando, definitivamente, o problema do conhecimento como um campo de investigação a ser

transcorrido. Após emancipar-se das idéias psicologistas e reafirmar a lógica como um caminho, Husserl aproximou-se, cada vez mais, da filosofia e da crítica do conhecimento. Delineou, então, a fenomenologia como o seu meio de fazer a crítica do conhecimento a fim de reestruturá-lo. E como compreender a fenomenologia husserliana não é tarefa fácil, considera-se, aqui, importante demarcar, primeiramente, o objetivo central de Husserl ao desenvolver sua teoria para então ser possível entender o caminho empreendido por ele.

A fenomenologia pretendeu “elevar a filosofia a um estatuto de saber absoluto e evidente” sendo “uma doutrina da essência do conhecimento a priori, desligando-se de qualquer referência empírica” (GOTO, 2007, p.55 e p.54); ou ainda, inaugurar “um processo que tornasse possível a aquisição das verdades fundamentais e a sua justificação apodíctica” (JOLIVET, 1957, p.419). Husserl estava preocupado, sobretudo, em equacionar o problema do conhecimento, ou seja, queria responder como era possível a subjetividade alcançar a transcendência. Em suas palavras:

a obscuridade acerca do conhecimento no tocante ao seu sentido ou à sua essência exige uma ciência do conhecimento, uma ciência que nada mais pretende do que trazer o conhecimento à sua claridade essencial. Não quer explicar o conhecimento como fato psicológico, nem investigar as condições naturais segundo as quais vem e vão os conhecimentos, nem as leis naturais, a que estão ligados no seu devir e na sua mudança: investigar isso é a tarefa que se propõe uma ciência natural, a ciência dos fatos psíquicos, das vivências de indivíduos psíquicos que vivem. A crítica do conhecimento quer antes elucidar, clarificar, ilustrar a essência do conhecimento e a pretensão de validade que pertence à sua essência; que outra coisa significa isto senão trazê-la a dar-se a si mesma diretamente? (HUSSERL. 1986, p.56-57).

Para tanto, compreendeu, de saída, que para concretizar tal empreitada seria necessário colocar em prática a “volta às coisas mesmas”. Era preciso rejeitar tudo aquilo que não fosse apodicticamente justificado e dirigir-se para a intuição imediata das “coisas” ou “deixar ver, por si mesmo, o que aparece na experiência” (GOTO, 2007, p.64). Toda e qualquer crença, opinião ou teoria deveria ser colocada de lado a fim de “eliminar os pressupostos estabelecidos para poder permitir e deixar ver as coisas como nos aparecem em seu pleno sentido” (GOTO, 2007, p.64). E por “coisas mesmas” se entende aqui as “vivências mesmas”, consideradas “o fundamento tanto das coisas objetivas quanto das subjetivas” (GOTO, 2007, p.64). Essa suspensão do juízo – enquanto aquele que impede a visão das coisas como elas realmente são – recebeu o nome de *epoché* e inaugurou a fenomenologia como método.

A *epoché* seria uma espécie de movimento de abstração que permitiria ver com mais clareza aquilo que aparece ou, ainda, a “colocação entre parênteses” do mundo, de modo a

sair da *atitude natural*. Esta atitude, para Husserl, de acordo com Carlos Alberto Ribeiro de Moura no prefácio à primeira edição brasileira de *Idéias I*, é aquela “que nos situamos espontaneamente na nossa vida cotidiana, quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las” (HUSSERL, 2006, p.16). E suspender a atitude natural é crucial para a fenomenologia porque quando se está nela, não há preocupação “com a crítica do conhecimento” (HUSSERL, 1986, p.39). Ao contrário, fica-se preso às crenças e se impõe uma grande dificuldade de apreender as coisas de maneira apodíctica. Saindo da atitude natural, salta-se para a *atitude fenomenológica* ou *transcendental* a partir da qual se tem uma “visão” imparcial ou de mero espectador “de um jogo que nos possibilita chegar à vida intencional subjetiva” (GOTO, 2007, p.67). Chega-se, então, ao terreno da subjetividade transcendental, objetivo último da fenomenologia. Assim, o conhecimento puro como fundamento da filosofia e das ciências só é alcançado ao se realizar a desconexão com o mundo de modo a assumir uma atitude de neutralidade.

Husserl entendeu ser necessário ampliar seu método a fim de alcançar, definitivamente, a subjetividade transcendental. Apresentou, assim, a *redução*, “cuja tarefa é ‘retirar’ os elementos naturais (individuais e contingentes) das vivências ainda presentes na ‘volta às coisas mesmas’ e chegar às suas essências” (GOTO, 2007, p.68). Essa redução foi chamada de *eidética* por captar as *essências* dos fenômenos ou o sentido do mundo. No entanto, era preciso ir além para alcançar a experiência pura ou a subjetividade transcendental propriamente dita. Daí a *redução transcendental* como o caminho para descrever a consciência pura, fonte originária de todo o sentido. Em síntese, tem-se na redução fenomenológico-transcendental o acesso a “um resíduo” que não é localizado nas análises psicológicas, mas somente no plano transcendental (GOTO, 2007). Nas palavras de Husserl:

em vez, portanto, de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo que se experimenta, a natureza transcendente, efetuamos a ‘redução fenomenológica’. [...] nós colocamos todas essas teses ‘fora de ação’, não compartilhamos delas; dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a *consciência pura em seu ser próprio absoluto*. Isso, portanto, é o que resta como o *resíduo fenomenológico* que se buscava, e resta, embora tenhamos ‘posto’ o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’. Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si (HUSSERL, 2006, p.117).

Em suma, a fenomenologia não pretendeu ser “um método de compreensão de realidades” que explicaria fenômenos que a ciência não consegue esclarecer ou algo do

gênero. Husserl queria investigar “a *possibilidade* do conhecimento objetivo” (HUSSERL, 2006, p.18) objetivando desenvolver, essencialmente, uma proposta crítica à questão epistemológica em geral.

2.1.3 Concordâncias e divergências entre Sartre e Husserl

A análise aqui realizada não pretende contemplar a abrangência das obras de Sartre e Husserl e nem mesmo a profundidade da relação entre suas filosofias. São abordados apenas aqueles aspectos relativos ao interesse deste trabalho a fim de ampliar a compreensão da teoria do imaginário apresentada, lembrando que tal análise é feita sob a ótica sartriana.

Entre as primeiras grandes diferenças entre Sartre e Husserl estão a época em que viveram e sua formação intelectual. Sartre nasceu no início do século XX (1905) e iniciou propriamente sua carreira filosófica entre as décadas de 20 e 30. Enquanto que Husserl já estava no final da vida, pois morreu em 1938. Há um espaço de tempo, porém, que foi compartilhado por eles enquanto intelectuais - que foi, justamente, as décadas de 20 e 30 – e que representou, em especial para Sartre, um momento decisivo e, talvez, a grande descoberta teórica e metodológica de seus anos de formação. Quanto à escolaridade, Husserl graduou-se e doutorou-se matemático, partindo para a filosofia só mais tarde, por forte influência de um de seus mestres, Franz Brentano. Além disso, foi contaminado pela “atmosfera psicologista” que dominava sua própria área e pela chamada “crise da razão” na filosofia⁸. Já Sartre fez toda a sua formação em filosofia em um período em que se questionava a ciência positivista, em especial, a psicologia, o que certamente pesou nas escolhas de seus temas de pesquisa. Sabe-se que Husserl se tornou, logo depois, um antipsicologista, mas que, segundo alguns autores – entre eles, o próprio Sartre – foi “acusado” de ter feito de sua filosofia um idealismo.

Para melhor entender a perspectiva adotada por cada um destes filósofos é necessário ter presente os objetivos perseguidos por eles. Husserl fez filosofia orientada por problemas epistemológicos, pois queria um fundamento absoluto não só para as ciências, mas para a própria filosofia. Situou, por isso, o cerne da questão na subjetividade transcendental

⁸Em seu livro *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea* (ver referência completa nas Referências Bibliográficas desta dissertação), Carlos Alberto Ribeiro de Moura discute a questão da “crise da razão” situando o pensamento de Husserl em meio a esta problemática, em especial, sua última obra (*A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, de 1936).

entendida como fonte de todo o sentido. Sartre, por sua vez, abordou o problema ontológico⁹ por entender que ele pressupunha qualquer discussão epistemológica e por desejar fundamentar a psicologia.

Desde seus primeiros textos filosóficos, Sartre travou discussões diretas com Husserl e sua fenomenologia, apropriando-se de alguns conceitos e aprofundando-os, mas, sobretudo, adotando um constante posicionamento crítico. Em *La Transcendence de L'Ego* começou por reverenciar a *intencionalidade* expressa pela máxima “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Essa idéia, em Husserl, afirmava que toda consciência *visa* (está posicionada frente à) um objeto, ou seja, “não há consciência fora do ato intencional” (ALVES E SOUZA, 2000, p.44). Para Sartre, contudo, a *intencionalidade* afirmava mais, pois dizia não só sobre a consciência, mas também, sobre o objeto; o que significava que “a consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SI, p. 56). Assim, o mundo não poderia ser “constituído” pela consciência, já que o próprio modo de ser da consciência garante sua transcendência em relação à ela. A intencionalidade, de acordo com Sartre, permitiu à fenomenologia detectar “a consciência como fato absoluto” e, a um só tempo, afirmar o absoluto de opacidade como relativo a ela: “a consciência aparece como um fato irreduzível na medida em que não se pode converter em coisa; e a coisa, na medida em que não se pode dissolver na consciência, também aparece como irreduzível” (BERTOLINO, 1979, p.58). Tal seria, para Sartre, a chave para a redefinição do ego¹⁰, pois não restaria nenhum conteúdo na consciência, nenhum grau de opacidade, ela seria pura transparência, pura relação às coisas. O ego não poderia, portanto, estar *nela* como pólo unificador, seria, ao contrário, objeto transcendente, objeto do mundo.

Ainda neste texto, ao discutir a questão da presença formal e material do ego na consciência, Sartre criticou Husserl por ter retomado o *eu transcendental*, já que ele seria “a morte da consciência”, pois reintroduziria nela a opacidade típica de um objeto. A fenomenologia, para Sartre, a partir da intencionalidade, poderia, sem rodeios, dispensar esse eu opaco que Husserl pretendeu resgatar. Seus ganhos deveriam ser preservados já que garantiriam, de um só golpe, a transcendência do objeto e a consciência como “pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” (TE, p. 98). Assim, de acordo com Moutinho (1995, p.42), “a liberação da consciência torna[ou] os campos transcendental e psíquico nitidamente separados, correspondendo a cada um uma disciplina particular, com

⁹A ontologia de Sartre está descrita em maiores detalhes no próximo capítulo.

¹⁰ As palavras ego, eu, personalidade e psíquico são utilizadas, neste trabalho, para designar o mesmo objeto, no caso, o objeto de estudo da psicologia. Esta observação tem base na obra de Sartre: “o psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, é também o objeto da ciência chamada psicologia” (TE, p.113).

seus métodos próprios”: o transcendental, objeto da fenomenologia e o psíquico, objeto da psicologia. Além disso, embora comumente exigido para garantir a individualidade e a identidade da consciência, o eu transcendental, para Sartre, continuaria desnecessário, já que a individualidade da consciência seria dada por ela mesma e sua unidade seria conferida pelo objeto transcendente¹¹. Enfim, nenhuma razão justificaria reintroduzir na consciência este eu que o próprio Husserl recusara nas *Investigações Lógicas* e que só se faria entender a partir de uma mudança de perspectiva – que é o que o fenomenólogo efetivamente faz a partir de *Idéias I*.

Ainda no início da década de trinta, Sartre escreveu um texto que foi considerado “o grande elogio a Husserl”, intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, escrito em 1934 e publicado em 1947 junto a uma coletânea de ensaios sob o título *Situações I* (CONTAT & RYBALK, 1970). Mais uma vez foi o conceito de *intencionalidade* que protagonizou a homenagem: “ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo” (SI, p.57). Sartre queria, através da intencionalidade, assegurar a transcendência do mundo e a absoluta vacuidade da consciência, libertando a filosofia de toda a “vida interior”. É neste texto mesmo, porém, que podemos ver “o afastamento já iniciado em relação à formulação original da fenomenologia e o movimento de aproximação em relação à sua versão heideggeriana (recusada por Husserl, desde a publicação de *Ser e Tempo* [...])”¹². A partir daí, foi possível ver Sartre privilegiando o *ser-no-mundo* de Heidegger em detrimento da *redução fenomenológica* de Husserl, na medida em que identificava nela certos limites de acordo com seus propósitos filosóficos.

Em *L'Imagination*¹³ Sartre começou por elogiar o método fenomenológico, propondo-o como modelo aos psicólogos na justa medida em que a fenomenologia visava fixar as essências e a psicologia era “um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos” (I, p.108). A descrição fenomenológica seria, então, o método que permitiria ao psicólogo chegar às leis psicológicas (terreno do universal) formulando, assim, uma psicologia eidética. E Sartre apontou aí a necessidade de construir uma eidética da imagem, ou seja, “fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica” (I, p.109). Utilizando-se, portanto, do método fenomenológico, embora com algumas ressalvas, Sartre “reconhece a importância das indicações husserianas para uma teoria da imagem” (CASTRO, 2005, p.113). Nesta época,

¹¹Ver detalhes no capítulo 3.1.

¹²Trecho retirado do prefácio de *Situações I* (ver referência completa ao final desta dissertação) escrito por Bento Prado Jr., p.18.

¹³ Ver ANEXO C para saber a data em que este texto foi escrito e a que foi publicado.

Sartre trabalhava, também, em um “tratado de psicologia” chamado *La Psyché*¹⁴ onde aprofundava a discussão sobre as essências dos fenômenos psicológicos reclamando uma teoria para a psicologia a partir da fenomenologia:

a psicologia não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo [...]. De uma maneira geral, o que a interessa é o *homem em situação*. Enquanto tal, ela está subordinada [...] à fenomenologia, já que o estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria primeiro ter elucidado as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação (ETE, p.27).

Fica evidente aqui que Sartre situou a psicologia e a fenomenologia em diferentes planos, pois a primeira operaria no campo natural (homem no mundo) e a segunda no campo transcendental (puro). Daí a importância de uma eidética que servisse de base à psicologia, pois esta deveria “interrogar os *fenômenos*, ou seja, precisamente os acontecimentos psíquicos na medida em que estes são significações, e não na medida em que são fatos puros [...] para procurar apenas captar e fixar a essência dos fenômenos” (ETE, p.28-29, grifo do autor). A psicologia deveria, antes de tudo, responder “o que é uma imagem?” para só “depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem [...] perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea” (I, p.109). E, mais uma vez, foi a intencionalidade a responsável por “renovar a noção de imagem”¹⁵, já que “a imagem do meu amigo Pedro já não é um rastro deixado na minha consciência pela percepção que tive dele, mas é uma forma de consciência organizada, é uma certa forma [...] de visar (o ser real e existente) Pedro” (CASTRO, 2006, p.114).

Mas logo se colocou a questão de como distinguir imaginação e percepção já que se poderia, diante da “água forte de Dürer”, perceber (tendo como correlato a “gravura”) ou imaginar (tendo como correlato a mesma “gravura”, mas representada “em imagem”). Isso significou, para Sartre, que “a *hylé* que apreendemos para constituir a aparição estética do cavaleiro, da morte e do diabo é indubitavelmente a mesma que na pura e simples percepção da folha do álbum. A diferença se acha na estrutura intencional” (I, p.113-114). Ora, mas será isso válido, também, para a imagem mental? Em relação a isso, Bertolino (1979, p.35) foi categórico ao afirmar que “uma imagem mental nunca poderá ser um objeto-real, uma coisa. Daí que a estrutura intencional, que explica a ocorrência da imaginação e da percepção, não

¹⁴Que só veio a público em 1939 com apenas uma parte de suas 400 páginas sob o título *Esquisse d'une théorie des Émotions*.

¹⁵Ver capítulo 3.2.

basta para distingui-las até as últimas conseqüências”. A interpretação de Sartre¹⁶ foi a de que, uma vez feita a redução, ter-se-ia *noese* (realidade psíquica) de um lado, e *noema* (sentido que vem habitá-la), de outro, o que extinguiria a possibilidade de qualquer diferenciação neste plano. E isso porque, segundo Husserl, o *noema* não é nada de real, é o correlato irreal e necessário da *noese*, apenas um objeto lógico. Mas, então, “como se explica que haja imagens e percepções? Como se explica que, quando fazemos cair as barreiras da redução fenomenológica, reencontramos um mundo real e um mundo imaginário?” (I, p.117).

E talvez a proposta de colocar a existência “entre parênteses” seja um dos pontos-chaves a impedir a distinção entre percepção e imaginação, pois, para Sartre, conforme descreveu em *L’Imaginaire*, o objeto percebido não tem e nem pode ter as mesmas características que o objeto imaginado. Ora, “para que a imaginação seja possível, é necessário que exista um mundo ‘real’ (não produzido pela consciência)” (CASTRO, 2006, p.132) ao qual a consciência imagenizante possa negar ou irrealizar. Assim, é “a própria realidade objetiva [que] determina e sustenta a irredutibilidade do real ao imaginário e vice-versa” (BERTOLINO, 1979, p.41). Deste modo, se a suspensão do mundo for mantida, não há como distinguir, em última instância, percepção e imaginação.

Ao longo da estreita relação que Sartre estabeleceu com Husserl, ficou nítido o “papel *fundante*” que a fenomenologia teve para o existencialista, embora, mais tarde, em *L’Être et le Néant* (1943), “é precisamente *toda* a fenomenologia que está em questão, é *toda* ela que é reescrita” (MOUTINHO, 1995, p.114). E isso porque os “tropeços” husserlianos impediram Sartre de se manter fiel ao mestre e, ao mesmo tempo, levaram-no a desenvolver a *ontologia fenomenológica* que deveria fundamentar, de fato, a filosofia e a psicologia. Em última análise, *L’Être et le Néant* representou o aprofundamento da tese da liberdade e da espontaneidade da consciência *no mundo* já iniciada em *L’Imaginaire*.

2.2 REESCREVENDO A ONTOLOGIA A PARTIR DA FENOMENOLOGIA

Cronologicamente, a ontologia fenomenológica é uma síntese das pesquisas que Sartre desenvolveu desde o final da década de vinte até o início da década de quarenta. Isso pode ser claramente constatado, pois: em 1926, iniciou o estudo sobre a imagem; em 1927 conheceu a fenomenologia através de Jaspers; em 1931, começou a estudar o tema da contingência; em

¹⁶Usando as palavras do próprio existencialista que ressalta, em nota, que esta é sua posição (sua interpretação) diante das leituras dos textos de Husserl (I, p.115).

1933, foi a Alemanha estudar Husserl; em 1934, defendeu a tese sobre a transcendência do ego; em 1939, apresentou um estudo sobre as emoções e iniciou as pesquisas sobre o ser e o nada; em 1940, entregou a parte final do estudo sobre a imagem; e, finalmente, em 1943, finalizou seu tratado de ontologia.

Filosoficamente, porém, é preciso entender que, após o início de sua “revisão da psicologia”, Sartre

teve de rever a meio caminho, devido aos obstáculos de ordem técnica, pois esbarrou na constatação de que seria impossível estabelecer sua psicologia, sem primeiro refazer as bases filosóficas disponíveis até aquele momento. Seria necessário refazer o ‘cogito’, superando o substancialismo cartesiano; elucidar a questão do conhecimento em termos compatíveis com o fenômeno da ciência, tal como ocorre em pleno século XX; assentar um novo alicerce ontológico e, sobre ele, sustentar uma nova antropologia, para, somente depois, construir uma psicologia científica (BERTOLINO, 1995, p.28).

Assim, considera-se importante apresentar um breve resumo da ontologia¹⁷ fenomenológica de Sartre antes da teoria do imaginário, pois entende-se que a ontologia é o fundamento que deve sustentar qualquer epistemologia que se queira construir. E, na medida em que compreender o psíquico – objetivo deste trabalho - é tarefa da psicologia, justifica-se descrever qual a base ontológica que sustenta tal empreitada.

2.2.1 Fenômeno de ser e ser do fenômeno

Já na abertura do *L'Être et Le Néant* Sartre perguntou se ao reduzir o existente às suas manifestações, o pensamento moderno¹⁸ conseguiu suprimir todos os dualismos que embarçavam a filosofia (EN, p.13). Sim, pois a problemática do conhecimento foi a grande questão com a qual a modernidade se debateu, tendo em vista a exigência de cientificidade que varreu esta época. Assim, a partir da noção de fenômeno inaugurada pela fenomenologia que afirmava que as aparições nada ocultam, mas, ao contrário, revelam o ser do existente foi possível: a) eliminar o dualismo¹⁹ entre interior e exterior, pois as aparições “são equivalentes entre si, e remetem todas as outras aparições, sem que nenhuma delas seja privilegiada” (EN, p.11); b) o dualismo entre ser e aparecer, já que “a aparência remete à série total das

¹⁷ Cabestan e Tomes (2001, p.41) afirmam que “a ontologia fenomenológica pode ser definida como a explicação das estruturas do ser do existente a partir do ser que aparece. [...] de um lado, as coisas cujo modo de ser corresponde ao que Sartre denomina o em-si e, de outro lado, a consciência destas coisas ou para-si”.

¹⁸ De Descartes a Husserl.

¹⁹ Conforme aponta Castro (2006, p. 67), “onde existe a dualidade existe (quase sempre) a separabilidade, o que implica restrições territoriais”.

aparências e não a uma realidade oculta que tenha drenado para si todo o ser do existente” (EN, p.12, grifo do autor); c) a dualidade entre potência e ato juntamente com aquela entre aparência e essência, pois, primeiro, pode-se afirmar que “tudo está em ato”, já que não pode haver potência por trás do ato, e, segundo, “a aparência não oculta a essência, senão que a revela: é a essência” (EN, p.12). Assim, deixando de entender que há um ser que esteja por detrás do aparecer, já que o aparecer não se opõe ao ser, chega-se à idéia de fenômeno²⁰ “tal como se pode encontrar, por exemplo, na ‘fenomenologia’ de Husserl ou de Heidegger” (EN, p.12). Ora, “o que o fenômeno é, o é absolutamente, pois se revela como é. O fenômeno pode ser estudado e descrito enquanto tal, pois é absolutamente indicativo de si mesmo” (EN, p.12, grifo do autor).

No entanto, Sartre considerou que o pensamento moderno não conseguiu salvaguardar os ganhos obtidos pela fenomenologia, na medida em que converteu todos os dualismos em um novo: o do *finito* e do *infinito*. E a conta foi cobrada do próprio Husserl, pois ao reduzir o ser do objeto “à sucessão de suas maneiras de ser”, precisou recorrer ao infinito para garantir a objetividade. É que o fato da série de aparições ser infinita e permitir ao sujeito multiplicar os pontos de vista sobre o objeto fez Husserl entender que não se poderia alcançar um conhecimento seguro acerca de tal objeto. E, com isso, a própria viabilidade do conhecimento objetivo foi colocada em questão, já que seria um conhecimento sustentado no objeto (SCHNEIDER, 2002). Então, Husserl concluiu que para conhecer absolutamente o ser seria preciso buscá-lo no infinito ou admitir que ele jamais seria dado, que o “ser do objeto é um puro não-ser” (EN, p.30). Deste modo, “realidade reduzida à *noese* e objetividade arrancada ao infinito são dois lados de uma mesma moeda que traduzem sempre uma má compreensão do fenômeno” (MOUTINHO, 1995, p.145). Sim, pois para Sartre, contrariamente a Husserl, seria justamente o fato de somente um dos termos da série aparecer por vez e nunca a totalidade deles que fundaria a objetividade, ou seja, a realidade mesma do objeto garantiria sua objetividade. Assim,

a realidade desta taça consiste em que *está* aí e que ela *não sou eu*. Traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está vinculada por uma *razão* que não depende do meu gosto e vontade. Porém a aparição, reduzida a si mesma e sem recorrer a série da qual faz parte, não seria mais do que uma plenitude intuitiva e subjetiva [...]. Se o fenômeno deve revelar-se *transcendente*, é necessário que o sujeito mesmo transcenda a aparição até a série total da qual ela é membro (EN, p.13, grifo do autor).

Na busca de garantir a transcendência do ser, Sartre radicalizou a noção de

²⁰ É importante destacar que a idéia de fenômeno inaugurada por Husserl se opôs à tradição filosófica que considerava o fenômeno como uma aparência que não revelava a realidade.

intencionalidade husserliana ao afirmar que “ou bem entendemos [...] que a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou bem que a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente” (EN, p.29). Então, na medida em que “ser consciente *de* algo é estar frente a uma presença plena e concreta que *não* é a consciência” (EN, p.29), ela não pode fundar o objeto que é outra coisa que ela. Seria esta a prova ontológica que permitiria assegurar a transfenomenalidade do ser em relação à consciência: “eis o ser *encontrado*, que Husserl perdera; ele é transcendente, transfenomenal, não-passivo, irreduzível ‘às maneiras de ser’” (MOUTINHO, 1995, p.147).

Para esclarecer tais questões, Sartre elaborou as noções de *fenômeno* de ser e *ser* do fenômeno. O ser que pode ser encontrado, em primeiro lugar, é o ser da *aparição* ou *fenômeno* de ser. É através dele que se tem acesso ao *ser*, pois quando atingi-se o *fenômeno*, alcança-se, ao mesmo tempo, o singular e o universal, a existência e a essência. Ou seja: “o fenômeno é o que se manifesta e o ser se manifesta de alguma maneira, já que podemos falar dele e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição de ser, descritível como tal” (EN, p.15). Deste modo, não se poderia mais falar do existente enquanto aquele que possui um exterior e um interior, como se uma pele o revestisse; e nem mesmo da distinção entre ser e aparecer, já que seria o próprio aparecer que revelaria o ser; e não havendo mais nada por trás da aparição, não poderia haver potência e depois ato. Mas como entender a relação existente entre o *fenômeno* de ser e o *ser* do fenômeno?

Para dizer algo sobre o *ser* é imprescindível consultar a forma como este aparece, ou seja, o *fenômeno* de ser. É que este é “um chamado ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento transfenomênico” (EN, p.16). O *fenômeno* de ser e o *ser* do fenômeno são, portanto, “coextensivos”, ou seja, não são dois tipos de seres, mas o *mesmo ser*. Assim, o perfil do objeto que se dá é apenas um aspecto deste objeto, de modo que sua essência está, ao mesmo tempo, *neste* aspecto e *para além* dele. E isso porque “a aparição, que é *finita*, se indica a si mesma em sua finitude, porém exige, por sua vez, para ser captada como aparição-do-que-aparece ser transcendida até o infinito” (EN, p.14). É que o objeto, “se deve ser transcendente e não plenitude subjetiva exige que a aparição se faça ‘sempre transcender’” (MOUTINHO, 1995, p.142) até a razão da série. Por exemplo, o encosto da cadeira que aparece é apenas um aspecto dela. Muitos outros poderiam ser listados, tal como seus pés, seu assento, etc. E, na medida em que o encosto remete à cadeira, encontra-se a cadeira mesma *neste* aspecto, embora ela não se reduza a ele, pois é muito mais do que isso. A cadeira, enquanto cadeira, transcende *este* aspecto, mas, ao mesmo tempo, revela seu ser cadeira *neste* aspecto.

Em suma, o acesso ao *ser* exige que se consulte o *fenômeno*, pois ele é o que aparece, é o que se dá a conhecer. Neste sentido, o ser se revela no fenômeno, se mostra através dele. O ser, no entanto, é mais do que o que aparece, está além do fenômeno, é transfenomênico. O fenômeno remete, ao mesmo tempo, a ele mesmo e ao ser, à aparência e à essência, de modo que o conhecimento nada mais é do que a descrição das aparições que demonstram o que o ser é. Cada aparição é transcendente e remete às demais, possibilitando, assim, alcançar a essência. O conhecimento é, então, apenas uma das formas possíveis de acessar o ser, existindo outros modos de acesso possíveis²¹. E Sartre afirmou, ainda, que “a série mesma não aparecerá jamais e nem pode aparecer” (EN, p.14), pois é infinita. A possibilidade do conhecimento está, portanto, no *fenômeno*, já que este é singular e finito e, por isso, pode ser conhecido objetivamente. A essência – que é a razão da série de aparições – pode ser alcançada, mas não esgotada ou conhecida em sua totalidade. E o conhecimento científico mostra que não é preciso conhecer a totalidade da série para afirmar algo positivo sobre o objeto, pois “o objeto conhecido, por mais que só apareça para a consciência, não pode ser absorvido por ela [...] ele é outro que conhecimento; somos obrigados, com isso, a reconhecer-lhe um ‘ser’” (SCHNEIDER, 2002, p.74).

2.2.2 O ser em-si e o para-si

Ao desenvolver sua ontologia, Sartre constatou que a realidade é constituída por dois absolutos indescartáveis: o absoluto de subjetividade e o absoluto de objetividade. Ou, em outros termos: o *para-si* como pura relação às coisas, de um lado; e, de outro, o *em-si* que existe por si, independente de qualquer outro ser. Mas como podem ser descritos esses elementos que constituem a realidade?

Ao aprofundar a tese da intencionalidade husserliana, Sartre pode afirmar que toda intenção está dirigida para *fora*, para o *exterior*, de modo que “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, pois, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do mundo*” (EN, p.19, grifo do autor). Toda consciência é posicional *de* seu objeto e não pode, pois, existir de outra maneira. Neste ato, a consciência é inteiramente consciência de ser consciência do objeto, ou seja, absorve-se nele sem posicionar a si mesma. A condição necessária, portanto, para uma consciência ser consciência *de* seu objeto é que ela “seja consciência de si mesma

²¹Ver ANEXO B e mais detalhes sobre este tema no capítulo 3.1.

como sendo este conhecimento” (EN, p.19). Esta *consciência de si* não é um conhecimento, não é um “voltar-se sobre si”, é uma “relação imediata”. Assim, “esta consciência (de) si não deve ser considerada como uma nova consciência, senão como *o único modo de existência possível para uma consciência de algo*” (EN, p.21, grifo do autor). O esforço de Sartre por delimitar de maneira precisa esta noção é bem explicado por Mouillie (2000, p.29):

para restituir a idéia de uma consciência consciente dela mesma de maneira não objetivante e contornar a sugestão gramatical de uma separação, Sartre utiliza, a partir de 1943, o artifício gráfico de colocar entre parênteses: a consciência pré-reflexiva de si é unitariamente e originariamente consciência (de) si. Assim, ele se demarca frente à tradição que assimila consciência à consciência reflexiva [...]. A reflexão é um modo da consciência tornado possível pela consciência pré-reflexiva.

Ao declarar a primazia da consciência pré-reflexiva (cogito pré-reflexivo) sobre a consciência reflexiva (cogito reflexivo), Sartre introduziu uma novidade no campo filosófico. Com isso, pode afirmar que “contar (consciência espontânea) e ‘ter consciência’ de contar (consciência reflexiva) são dois tipos de atos heterogêneos” (MOUILLE, 2000, p.28). Ora, “a consciência não-tética de contar é a condição mesma de minha atividade aditiva”, ou seja, “para contar é preciso ter consciência de contar” (EN, p.21). Assim, ao contar os cigarros que restam na carteira, o sujeito está absorvido neste ato, é consciência de ser consciência de contar; pois se alguém interrompe seu ato e o questiona sobre o que está fazendo, ele imediatamente responde que conta os cigarros da carteira. Não é preciso, portanto, tomar posição sobre o ato; é que ser consciência é ser consciente de sê-lo.

Não haverá, então, para Sartre, existência consciente que exista sem ser consciência de existir. A consciência, na medida em que é “existência de parte a parte” não pode ser limitada senão por si mesma; eis porque “o prazer não pode distinguir-se [...] da consciência de prazer” (EN, p.22). E, na medida em que, “a consciência não é possível antes de ser”, sua “existência implica sua essência [...]”. A consciência é uma plenitude de existência” (EN, p.23). Não há *antes* uma consciência que receba *depois* a afecção prazer ou um prazer que receba *depois* a qualidade de consciente; “para que haja uma essência do prazer, é preciso que haja antes o *fato* de uma consciência (de) prazer” (EN, p.23). Então, a consciência não é possível antes de ser, é um “absoluto de existência”, um absoluto não-substancial, ou seja,

a consciência não tem nada de substancial, é uma pura ‘aparência’, no sentido de que não existe senão na medida em que aparece. Porém precisamente por ser pura aparência, por ser um vazio total (já que o mundo inteiro está fora dela), precisamente por essa identidade nela de aparência e existência, pode ser considerada como um absoluto (EN, p.25, grifo do autor).

Tal é a tese que permitiu a Sartre refutar a primazia do conhecimento e reafirmar a consciência como o absoluto de subjetividade, pois, na medida em que a existência da consciência implica sua essência, ela não é *relativa* à experiência, ela *é* a experiência (EN). Enquanto um vazio total, a consciência exige um ser transcendente, uma presença plena que seja outra coisa que ela; “a consciência é uma condição de aparição de todo fenômeno [...]. ela ‘nasce conduzida sobre um ser que ela não é’ que Sartre chamou de *em-si*. Tal é a prova ontológica do *cogito* pré-reflexivo: a consciência implica o ser” (MOUILLIE, 2000, p.31). Assim, a transcendência é constitutiva da consciência e também do ser, pois “a consciência exige simplesmente que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece” (EN, p.32), exige que o ser não seja fundado pela consciência, que ele seja *em-si*.

Até aqui foi possível distinguir, de acordo com Sartre, duas regiões do ser “absolutamente diversas e separadas: o ser do *cogito pré-reflexivo* e o ser do fenômeno” (EN, p.34). Foi feita a caracterização do cogito pré-reflexivo ou *para-si* e agora é preciso esclarecer como se constitui o *ser* do fenômeno ou *em-si*.

O *ser* existe independente do homem, não precisa de nenhum fundamento para existir, existe *em-si*. O computador posicionado à frente do estudante continua a existir quando este não está trabalhando nele, ou seja, não precisa estabelecer relação com um sujeito para ser o que é. O mesmo ocorre com o livro ao lado da cabeceira de sua cama, com a mesa, a cadeira e as demais *coisas* que estão ao seu redor. O exemplo citado por Dartigues (2005, p.105) ajuda na compreensão:

se é, com efeito, esse livro que percebo e se o percebo em seu ser, este ser ultrapassa, contudo, o aspecto sob o qual ele me é atualmente dado e o ultrapassará sempre, pois não posso por princípio captar simultaneamente a infinidade dos aspectos e das qualidades cuja soma equivale à sua existência real. Por isso se dirá do ser que ele é [...] um ser transfenomenal [...].

O *ser* existe, então, independente de qualquer outra coisa. É contingente, gratuito, simplesmente *é*, ou seja, não é possível nem impossível. Ele se dá à consciência como “uma imanência que não pode realizar-se [...] porque está cheio de si mesmo” (EN, p.36). Assim, “o ser é o que é”, não requer outro fundamento que si mesmo. Está “pleno de si”, é “maciço”, existe *em-si*. O ser “é plena positividade. Não conhece, pois, a alteridade [...]; não pode manter relação nenhuma com o outro. É indefinidamente ele mesmo e se esgota sendo” (EN, p.37). O ser *em-si* constitui, então, o *absoluto*²² de objetividade.

²²É preciso atentar ao projeto sartriano, conforme aponta Bertolino (1979, p.73), pois o existencialista não está em busca de um “ser-fundamento-absoluto”, ao contrário, considera tal empreitada um equívoco. Desde *La*

Ao esclarecer o ser da realidade (ontologia) através da relação entre *fenômeno* de ser e *ser* do fenômeno, Sartre demonstrou que o recurso metafísico que situava o ser para além da realidade era desnecessário. O ponto de partida deveria ser a “coisa mesma”, pois somente consultando o fenômeno se poderia alcançar o ser, ou seja, partindo do singular se chegaria ao universal. De modo que, ao se partir do concreto, o apelo a um “universal a priori” ficou injustificado. A consciência constata o em-si que se dá a conhecer e esta relação entre o em-si *pleno de si* e a consciência enquanto pura *relação a* algo define as duas regiões indescartáveis da realidade. Estes dois tipos de seres (o *em-si* e o *para-si*) precisariam, de acordo com Sartre, ser colocados na base de uma ontologia que pretendesse descartar as proposições realista e idealista de compreensão da realidade (SCHNEIDER, 2002). Assim, “em-si e para-si, ser e nada, só se revelam simultaneamente e sobre a tela do mundo” (DARTIGUES, 2005, p. 108). Tais ganhos puderam ser estendidos para o plano epistemológico, pois, para Sartre, “o conhecimento está amarrado à própria ontologia do objeto, ou seja, nas suas propriedades e não na idéia que faço dele” (SCHNEIDER, 2002, p.75). Consulta-se o fenômeno singular para descrever o universal e do universal retorna-se ao singular, viabilizando, assim, o conhecimento objetivo.

2.2.3 O homem como em-si-para-si

Avançando um pouco mais na ontologia sartriana é possível compreender que a definição de realidade humana está pautada naquilo que Leopoldo e Silva (2009)²³ chamou de “reviravolta na concepção de existência”. Para a tradição filosófica, a existência sempre foi determinada por sua essência, ou seja, aquilo que uma coisa é já está definido antes mesmo dela existir. Deste modo, o que aparece não revela a essência, porque algo sensível e variável não poderia explicar algo que é fixo e dado pela razão. Para Sartre, em contrapartida, “a existência precede a essência”, ou seja, a existência é primeira e a essência é segunda. Disso decorre que não há razão *a priori* que defina a existência; ela é sem razão de ser, é indeterminação. E por ser indeterminada, a realidade humana é, também, liberdade. Daí que os critérios que vão guiar uma existência singular são escolhidos livremente pelo próprio

Transcendence de L'Ego, dois absolutos foram factualmente constatados: “a consciência como absoluto de existência ou transparência e a coisa como absoluto de opacidade”. O absoluto de objetividade, bem como o absoluto de subjetividade foram consequências necessárias das pesquisas filosóficas de Sartre.

²³ Material em CD-ROOM referente às aulas ministradas pelo professor Franklin Leopoldo e Silva no curso “A Psicanálise Existencial de Sartre”. Ver a referência completa no final deste trabalho.

sujeito ao longo do seu existir. Um sujeito nasce em meio ao mundo, em determinada época histórica, em uma dada materialidade e em meio a um núcleo familiar. Tais limites não são escolhidos pelo sujeito, simplesmente, ele nasce aí, em meio a eles. No entanto, o sujeito é livre para lidar com tal aparato factual, para dar um significado para esta conjuntura e para o que vive. Isso é o mesmo que dizer que a liberdade é exercida *em situação*.

No intuito de clarear sua noção de existência, Sartre resumiu-a na conferência *L'Existentialisme est un Humanisme*, de 1946 - considerada uma “das obras mais lidas e mais criticadas de Sartre”, de acordo com Contat & Rybalka (1970, p.131). Há, segundo Sartre, um conjunto de limites que definem a situação do ser humano no mundo, e embora se considere a singularidade, “há nele [no ser humano] algo de que ele não é fundamento: sua presença no mundo” (EH, p. 137). Deste modo, o ser humano está aí lançado no meio do mundo, livre para fazer-se e eleger-se, mas cercado por uma conjuntura material e histórica que ele não escolhe. Isso significa que ele está limitado por aspectos que possuem uma face objetiva e outra subjetiva: “objetivos porque tais limites se encontram em todo o lado e em todo o lado são reconhecíveis; subjetivos porque são vividos e nada são se o homem não os viver” (EH, p.251).

O ser humano pode, então, ser definido como corpo/consciência ou “totalização perpétua do em-si-para-si” na medida em que não cessa de se produzir, de se transformar; é “uma totalização sempre em curso” (SCHNEIDER, 2002, p.83). E por isso, pode-se dizer que o ser humano está no tempo ou que “a realidade humana se capta a si mesma como temporal” (EN, p.168). O ser humano “em cada um de seus atos cotidianos [...] é passado, presente e futuro, as três dimensões ao mesmo tempo, de uma só vez” (EHRlich, 2002, p.64). A temporalidade precisa ser entendida aqui como *ontológica* na medida em que é condição de possibilidade para o ser humano personalizar-se, não podendo ser uma qualidade acrescida de fora. Assim, o sujeito constitui seu ser em meio ao mundo através da articulação das três dimensões temporais: passado, presente e futuro. O *passado* é, não pode deixar de sê-lo, é imutável, não há como refazê-lo. A atitude de ontem não pode ser apagada ou feita de outro modo, está dada. No entanto, pode-se refletir sobre o ato realizado, satisfazer-se com ele ou envergonhar-se dele. E isso coloca o sujeito em um movimento de transcendência em direção ao *futuro*, onde a possibilidade continua aberta. Antes ainda, há o *presente* que nada mais é do que *presença a*, ou seja, “uma relação interna do ser que é presente com os seres aos quais é presente” (EN, p.186) O presente, portanto, “não tem ser, é precisamente a fuga de ser o que é” (EHRlich, 2002, p.75), pois, na medida em que *é*, já se tornou em-si, já deixou de ser, já é passado. O ser humano é este ser que é seu passado, mas que não se reduz a sê-lo, que é

presença a, sem ser seu presente, pois este lhe escapa na direção de um futuro, de um possível sempre aberto à sua frente. É o futuro, portanto, que ilumina seus atos presentes, que confere um sentido às suas ações, que faz do ser humano um *vir-a-ser*. É que o futuro “não é: se possibilita. O futuro é a possibilitação contínua dos possíveis como o sentido do para-si presente, enquanto que este sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao para-si presente” (EN, p.196). Assim, “a condição de possibilidade do homem é ter seu ser sempre à distância de si e o futuro sempre aparecer como possibilidade de superação dessa carência. Esse futuro nunca se realiza, transforma-se em presença e com ele surge uma nova carência” (EHRLICH, 2002, p.81).

As ações humanas são, portanto, preenchidas de sentido pelo futuro, por aquilo que se alcança a partir do movimento presente. E tais ações não são aleatórias, são escolhidas livremente por cada sujeito em um dado contexto. Essa eleição é chamada *projeto-de-ser* e é realizada de maneira singular por cada ser humano. Assim,

na realidade humana, nenhuma ação se reduz a si mesma, necessariamente se articula com a totalidade do ser, que vem a ser o *projeto de ser* ou eleição original. Todo ato é significativo, não se limita jamais a si mesmo, remete necessariamente a uma eleição mais ampla de um mundo porvir (EHRLICH, 2002, p.125).

A realidade humana é, deste modo, definida, ontologicamente, pela anterioridade de sua existência sobre sua essência, tal como expressa a máxima sartriana: “a existência precede a essência”. Ele primeiro existe, depois se faz este ou aquele a partir de uma dada situação. Ou seja, “o *ser* do homem consiste em *existir*, o que significa que a realidade humana se define no curso de sua existência” (LEOPOLDO E SILVA, 2007, p.56). Este fazer é pleno de liberdade na medida em que não há nenhuma razão a priori que defina o caminho a ser seguido, ou ainda, “a ausência de essência enquanto determinação prévia é a *liberdade*” (LEOPOLDO E SILVA, p. 56, grifo do autor). Assim, o ser humano precisa escolher seu ser em meio a esta liberdade esmagadora, a esta total indeterminação, pois “não existe fundamento” (LEOPOLDO E SILVA, p.57) para a realidade humana. E na medida em que é ele mesmo que escolhe, ele é responsável por sua escolha. E escolhe no tempo, enquanto *vir-a-ser* futuro, o que faz com que seu ser lhe escape a todo o momento, obrigando-o a escolher-se a cada vez, sem que possa furta-se a isso. E, ao mesmo tempo, permitindo que suas possibilidades estejam sempre abertas, nunca totalizadas.

3 A IMAGINAÇÃO

3.1 A CONCEPÇÃO SARTRIANA DO PSÍQUICO²⁴

O célebre encontro entre Sartre e a fenomenologia consolidou-se em 1933, por ocasião de sua viagem à Alemanha, onde substituiu o amigo Raymond Aron no Instituto Francês de Berlim, conforme visto acima. E *La Transcendence de L'Ego*²⁵, seu primeiro texto propriamente filosófico, foi fruto direto destas pesquisas. O interesse de Sartre, neste momento, era a construção da disciplina psicológica, daí a necessidade de desenvolver uma nova ontologia do ego, começando por distingui-lo da consciência. Assim, Sartre deu início ao seu projeto filosófico combatendo as teses kantiana e husserliana da presença formal e material do eu na consciência, respectivamente, para, na seqüência, desenvolver sua própria teoria acerca da constituição do ego.

Ao introduzir o estudo sobre a consciência, Sartre explicitou, de antemão, o que pretendia demonstrar: “o ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o ego do outro” (TE, p.93). Ao estabelecer a transcendência do ego, Sartre liberou a consciência de seus conteúdos e reafirmou-a como pura relação às coisas. Deste modo, pode “ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um só tempo a soberania da consciência e sua presença do mundo, tal como se dá a nós” (BEAUVOIR, 1984, p. 138). E, a partir daí, a noção de intencionalidade - chave desta reformulação - entrou na cena sartriana para ficar e, segundo Moutinho (1995, p.24), “ver-se-á que para Sartre a expulsão dos ‘conteúdos de consciência’, a recusa de um eu habitante da consciência, de toda forma de ‘vida interior’, são decorrências necessárias impostas pelo conceito de intencionalidade”.

Após um esboço da ontologia fenomenológica sartriana é necessário partir para a elucidação da definição de consciência empreendida a partir da distinção entre esta e o ego. O diálogo que se segue aborda as noções desenvolvidas por Sartre neste momento inicial de sua obra, considerando-se a relevância destas pesquisas para a compreensão de sua obra posterior, em especial para o entendimento dos aspectos relacionados ao imaginário e ao psíquico.

²⁴ Conforme já dito na nota 11, as palavras eu, ego, personalidade e psíquico são formas de designar o mesmo objeto.

²⁵ Ver sobre a escrita e publicação dos textos sartrianos no ANEXO C deste trabalho.

3.1.1 Kant e a presença formal do eu na consciência

Ao iniciar a discussão acerca da presença formal do eu na consciência e da necessidade de um eu unificador das representações, Sartre dialogou com Kant acerca de sua proposição da existência de um eu como uma questão de direito. O filósofo alemão utilizou a crítica como método de investigação das condições de possibilidade da razão produzir conhecimento, ou seja, queria compreender o que era necessário existir antes ou *a priori* para que o conhecimento fosse possível. Para tanto, Kant situou-se no campo de investigação transcendental, pois seu ponto de partida foi o sujeito puro, anterior à experiência. O que lhe interessava, sobretudo, era descrever as condições ou faculdades que deveriam estar presentes no sujeito de modo a tornar viável o conhecimento.

A faculdade da *sensibilidade* seria dada pela intuição e implicaria ao sujeito ser capaz de ser afetado pelos objetos; já a faculdade do *entendimento* ou “de pensar” seria a competência de formar conceitos a partir da lógica, de modo a ter condições de organizar e sintetizar os dados obtidos através da experiência, dos sentidos. Não estava em discussão, para Kant, se isso era o que ocorria *de fato*, ou seja, se havia confirmação na realidade. Afirmava que *de direito*, ou seja, enquanto condição *a priori*, o “eu penso” deveria poder acompanhar as representações; agora, se o “eu” *de fato* as acompanhava, não estava em questão, pois o que ele queria discutir era a necessidade lógica do problema e não sua constatação empírica. Assim, Kant determinou as condições lógicas do sujeito produzir conhecimento, sem a pretensão de confirmar através da experiência tal demonstração.

Os neokantianos franceses, porém, de acordo com Sartre, quiseram empregar as condições de possibilidade *a priori* estabelecidas por Kant para compreender como ocorria *de fato* o pensar. Assim, tais concepções estabelecidas no plano lógico foram utilizadas como válidas para o plano empírico. Ora, para Sartre, os neokantianos tentaram atribuir a Kant mais do que ele pretendeu dizer, pois

Kant nunca se preocupou por determinar a maneira em que se constituiu *de fato* a consciência empírica [...] a consciência transcendental, para ele, é somente o conjunto de condições necessárias para a existência de uma consciência empírica. Em consequência, *realizar* o eu transcendental, fazer dele um companheiro inseparável de cada uma de nossas ‘consciências’ é julgar sobre o *fato* e não sobre o direito, é colocar-se em um ponto de vista radicalmente diferente do de Kant (TE, p.94, grifo do autor).

Os neokantianos começaram por se perguntar o que poderia ser a “consciência transcendental” e com isso só puderam concluir que, por constituir a consciência empírica, ela

teria que ser concebida como um inconsciente. Pois se tais condições *a priori* do sujeito conhecer existissem efetivamente isso significaria que elas não seriam conhecidas por ele, o que resultaria em um “saber que não se sabe” ou em um saber inconsciente. Ocorre que, em Kant, segundo Moutinho (1995), o transcendental ocupava um lugar puramente formal, estando privado de constituir o ego ou qualquer outro elemento, inviabilizando a tentativa neokantiana de esclarecer a constituição do empírico pela via transcendental. A questão que precisava ser colocada diante da afirmação kantiana de que “o ‘eu penso’ *deve poder* acompanhar todas nossas representações” (apud TE, p.93, grifo do autor), segundo Sartre, seria: “o eu que encontramos em nossa consciência é possível pela unidade sintética de nossas representações ou bem é ele que unifica de fato as representações entre elas?” (TE, p.95). Assim, resolver o problema da constituição do ego implicaria compreender que o ponto de partida não poderia ser o sujeito kantiano, pois ele era apenas formal, e que o esclarecimento da subjetividade exigiria a volta ao concreto, proposta pela fenomenologia de Husserl (MOUTINHO, 1995, p.26). Assim, ao partir do entendimento de que a personalidade resulta de uma construção, é na direção da subjetividade concreta que se deve ir.

3.1.2 Husserl, intencionalidade e eu transcendental

Do encontro com Husserl e sua fenomenologia²⁶, Sartre extraiu o *método* que guiou suas pesquisas, a idéia de “*volta às coisas mesmas*” e, em especial, a noção de *intencionalidade* que serviu de fio condutor para o desenvolvimento de seu projeto filosófico. Já que, “contra a filosofia digestiva²⁷ do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SI, p.55). Ora, a árvore vista está “no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas” (SI, p.55-56). Assim, na medida em “que Husserl vê na consciência um fato irreduzível” (SI, p.56), devolve a ela sua transparência, seu modo de ser não-substancial; a consciência “não é nada a não ser o exterior de si mesma [...] essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância”

²⁶Este assunto já foi abordado em maiores detalhes no capítulo 2.1 deste trabalho.

²⁷A expressão “filosofia alimentar” ou “digestiva” é utilizada por Sartre como referência à “ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer” (SI, p.55); assim, as coisas seriam conteúdos de consciência, seriam digeridas pelo “espírito” e transformadas em substância (consciente) ao modo dos alimentos ingeridos.

(SI, p.56). E foi a partir da intencionalidade que Sartre pode afirmar “que o eu [je] se acha excluído da imanência e que seu ser se distingue radicalmente do ser da consciência” (MOUILLIE, 2000, p.18, tradução nossa).

Para resolver o problema da existência *de fato* do eu, Sartre usou o procedimento fenomenológico adotado por Husserl: a intuição²⁸. Sim, pois este acreditava que “todo ente teria a possibilidade de princípio de ser intuído simplesmente como aquilo que ele é e, em especial, de ser percebido numa percepção adequada que o daria a ele mesmo em carne e osso” (HUSSERL, 2006, p.102). O fenomenólogo estaria interessado em uma “ciência rigorosa”, em um método que tornasse viável o acesso à coisa mesma ou à coisa “no original”. Em meio aos questionamentos típicos da modernidade, Husserl debruçou-se sobre o problema da viabilidade do conhecimento ou, melhor expresso, nas palavras de Moura (2007, p.9): “como a subjetividade pode ter acesso à transcendência? Como o sujeito pode se reportar a um mundo de objetos? É com a formulação desta questão que nasce a fenomenologia”.

A “inauguração” da fenomenologia ocorreu com a publicação da obra *Investigações Lógicas* (1900) que suplantou o psicologismo e também pincelou os primeiros traços daquilo que seria o método fenomenológico (GOTO, 2007). Nesta etapa de suas pesquisas, Husserl estava preocupado, entre tantos outros aspectos, com o problema da unificação das vivências ou em como garantir a unidade dos “conteúdos” da consciência, já que via que eles variavam a cada vez diante de sujeitos que também alteravam seu ponto de vista. Nas *Investigações*, segundo Alves de Souza (2000, p.41), “Husserl pergunta pelo ‘eu puro’, um ponto unitário de referência constante em todo conteúdo de consciência”, mas afirma não encontrar esse “eu primitivo”, demonstrando aí sua recusa a um eu unificante, subjacente a cada consciência. Tese essa mantida, ainda, em 1905, nas *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, onde a unidade da consciência é tida como constituída no tempo, pelo próprio fluxo da consciência: “aquilo que nas *Investigações Lógicas* chamamos ‘ato’ ou ‘vivência intencional’ é sempre, portanto, um fluxo em que se constitui uma unidade temporal imanente” (HUSSERL, 1994, p.102), ou seja,

cada objeto individual [...] dura e dura necessariamente, a saber, ele está continuamente no tempo e é idêntico neste ser contínuo, o qual pode também ser visto como processo. Inversamente: o que está no tempo está continuamente no tempo e é a unidade do processo que traz

²⁸Intuição é entendida como um “tipo de conhecimento ditado predominantemente pelos sentidos e que não envolve, portanto, qualquer cogitação prévia ou pensamento refletido” (Cabral e Nick, 2006, p.175). E ainda, segundo Abbagnano (2000, p.582), a intuição “é uma relação com o objeto, caracterizada: 1º pela imediação e 2º pela presença efetiva do objeto [...] a intuição é considerada uma forma de conhecimento privilegiado”.

inseparavelmente consigo a unidade do duradouro no processo (HUSSERL, 1994, p.100).

Até aqui se vê claramente que Husserl não recorreu ao “poder sintético” de um eu para justificar a “unificação subjetiva das consciências”²⁹, ao contrário, assegurou que “o fluxo da consciência constitui sua própria unidade” (HUSSERL, 1994, p.105). No entanto, pouco mais tarde, em 1913, nas *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, em especial no tomo um, Husserl aprofundou seu método e desenvolveu o conceito de *redução fenomenológica*. Ao colocar entre parênteses o mundo natural e o eu empírico, desvendou a região da subjetividade transcendental ou o *eu puro*, conforme a explicação que segue:

depois que executamos essa redução, não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos [...]. O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária [...]. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido [...]. O eu puro [...] parece ser algo *necessário* por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos (HUSSERL, 2006, p.132, grifo do autor).

A partir das *Idéias I*, o *eu transcendental* se tornou o “novo centro de gravidade das vivências” (ALVES DE SOUZA, 2000), já que ao atingir o “eu absoluto” se encontraria o campo “da experiência genuinamente filosófica” (FRAGATA, 1959, p.112) ou o terreno apodíctico tão almejado por Husserl. No desejo de construir uma filosofia como “ciência de rigor”, Husserl estava certo de que a busca por “uma solução segura sobre a essência do conhecimento” (FRAGATA, 1959, p.88) deveria ser levada às últimas consequências e o eu transcendental seria a radicalização máxima a ser alcançada. No entanto, para Sartre, o caminho e as conclusões de Husserl foram, pouco a pouco, distanciando-se daquilo que era seu projeto filosófico. Assim, fazendo uso do que considerou serem os “ganhos” alcançados pela fenomenologia e dispensando os “equívocos”, iniciou a crítica já na discussão sobre a consciência e o ego, conforme se descreve a seguir.

3.1.3 Sartre e a transcendência do ego

Acompanhando o trabalho de Husserl, Sartre não demorou a apresentar objeções à retomada do eu transcendental. Para o existencialista, “tratar-se-á apenas de repor o

²⁹No original, se pode ler: “mais il est typique que Husserl, qui a étudié dans *La Conscience interne du temps* cette unification subjective des consciences, n’ait jamais eu recours à un pouvoir syntétique du Je” (TE, p.93, grifo do autor).

verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu transcendental [...]. Porque o papel ‘ordinário’ conferido a ele é realizado, na fenomenologia, pela própria consciência” (MOUTINHO, 1995, p. 27, grifo do autor). Sim, pois a intencionalidade significa que ser consciência é ser relação a um ser transcendente, ou seja, “estar frente a uma presença plena e concreta” (EN, p.29) que é outra coisa que a consciência:

de um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; [...] pois a consciência não tem ‘interior’; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa a ser substância, que a constitui como uma consciência (SI, p. 56, grifo do autor).

É que Husserl, depois de afirmar “o eu como uma produção sintética e transcendente da consciência” (TE, p.96), retomou, nas *Idéias*, a tese do eu transcendental. Para Sartre, porém, um princípio unificador que estaria “por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências” (TE, p.96) era simplesmente dispensável.

A existência de um eu transcendental foi comumente justificada pela necessidade de se garantir a unidade e a individualidade da consciência. No entanto, para Sartre, duas noções poderiam facilmente explicar esse problema, sem ser preciso recorrer a um eu unificante: a consciência em fluxo e a consciência intencional (MOUTINHO, 1995, p.27). E o curioso é que ambas as teses foram desenvolvidas por Husserl. A primeira, da consciência em fluxo, foi descrita por ele no seu estudo sobre *A Consciência Interna do Tempo*, onde afirmou existir “um princípio de unidade na duração” (TE, p.97), ou seja, defendeu a tese da “unificação subjetiva das consciências” sem recorrer ao “poder sintético de um eu” (TE, p.97). E através da tese da consciência intencional - o argumento central da fenomenologia husserliana - liberou a consciência de seus conteúdos, colocando o objeto fora dela. Assim, o objeto, enquanto transcendente, seria o responsável pela unidade real das consciências, sem que fosse preciso considerar a hipótese de um eu para fazer tal papel (MOUTINHO, 1995). Como explicou Sartre:

a unidade das mil consciências ativas pelas quais juntei, junto e juntarei dois com dois para fazer quatro é o **objeto transcendente** ‘dois mais dois são quatro’. Sem a permanência desta verdade eterna, seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irreduzíveis quantas as consciências operatórias (TE, p.97, grifo nosso, grifo do autor).

Pela intencionalidade, então, se poderia garantir a unidade subjetiva da consciência, pois esta se “transcende a si mesma, se unifica escapando-se” (TE, p.97), e sua unidade real, dada pelo objeto transcendente:

de um lado, ela se transcende em direção a um objeto que lhe fornece seu

ponto de apoio transcendente, autor daquela unidade concreta e real das consciências. De outro lado, enquanto consciência temporalizante, ela mesma efetua a auto-unificação das visadas constitutivas de toda experiência (MOUILLE, 2000, p.32).

E o eu, enquanto “totalidade sintética e individual”, não seria mais do que a “expressão (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências” (TE, p.97). E, neste contexto, um eu transcendental como princípio unificador só serviria para retirar da consciência seu caráter absoluto e sua transparência, afinal, é “a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu eu” (TE, p.97) e não o contrário.

O contexto que deu origem à discussão realizada por Sartre em torno do problema do ego foi aquele da tradição para a qual era certa a existência de um eu interior, habitante da consciência. Para Sartre, porém, o eu inacessível que resultava daí não poderia ser objeto de estudo de uma disciplina tal como a psicologia. Apoiado na fenomenologia, ao mesmo tempo em que posicionado criticamente em relação a ela, Sartre dedicou-se, então, a refutar esta tese. Para tanto, desenvolveu uma nova ontologia do ego a fim de esclarecer como se dá a relação entre este e a consciência, de modo a garantir a transparência da consciência e a transcendência do ego, viabilizando, assim, o acesso a este.

Para entender porque o ego deve ser recusado como habitante da consciência é preciso levar em conta, em primeiro lugar, as características que definem a consciência, para, na sequência, compreender como o próprio ego se constitui.

A lei de toda consciência é ser consciência *de* algo (relação a um objeto transcendente) e consciência (de) si (transparente para si mesma). Ser consciência *de* significa ser sempre posicional *do* objeto, ou seja, estar posicionada frente a algo diferente dela, que está fora dela; enquanto ocorre, a consciência não posiciona a si mesma como objeto, ou seja, é não-posicional de si porque é posicional do objeto. Ser consciência (de) *si*, por sua vez, quer dizer ser “pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto” (TE, p. 98); é ser transparente para si mesma. Assim, a consciência pode ser entendida como um movimento em direção a algo fora dela no qual se absorve inteiramente em ser. Em suma, por ser posicional do objeto e consciência (de) *si*, a consciência é “interioridade absoluta” e o *eu* não pode ter lugar dentro dela. Como qualquer objeto transcendente, o eu é um centro de opacidade e necessita estar fora, no mundo.

Considerando, então, que toda consciência é definida como tal, Sartre descreveu diferentes níveis de consciência ou modos dela estabelecer relação com o mundo. O primeiro nível de consciência descrito por Sartre é chamado *consciência de primeiro grau*. Esta

consciência é uma relação imediata com seu objeto, é uma vivência espontânea, irrefletida, “sem previsão reflexiva de resultado, sem justificativas [...]. Eu vivo a situação em termos de liberdade absoluta” (BERTOLINO, 1979, p.16). Esta consciência de primeiro grau (cogito pré-reflexivo) possui, ainda, uma prioridade ontológica em relação à *consciência de segundo grau* (cogito reflexivo), ou seja, ela é o fundo sobre o qual se dá a reflexão. Assim, esta *consciência de primeiro grau*, “sendo consciência não-tética de si mesma, deixa uma recordação não-tética que se pode consultar” (TE, p. 100), o que indica que sempre é possível reconstituir “o momento completo em que aparece esta consciência irrefletida” (TE, p.100).

O outro nível de consciência é chamado *consciência de segundo grau*. Este ato “é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto” (TE, p.99). O cogito pré-reflexivo³⁰ será, portanto, condição para o cogito reflexivo na medida em que “a consciência reflexiva, consciência irrefletida que coloca uma consciência refletida, supõe a vida espontânea” (MOUILLE, 2000, p.47). Sim, pois toda consciência que toma outra consciência como objeto é, em si mesma, irrefletida³¹; o que significa que esta consciência é consciência posicional *do* objeto e consciência (de) *si*, tal como toda e qualquer consciência. A diferença é que esta *consciência de segundo grau* – chamada reflexionante – toma uma consciência anterior como objeto estabelecendo, sobre ela, uma posição reflexiva, crítica.

Em primeiro lugar, o sujeito vive suas experiências completamente absorvido nelas, sem se posicionar frente a elas – é *consciência de primeiro grau*. Em um segundo momento, ele pode se voltar sobre o que viveu e se posicionar frente a tais experiências – *consciência de segundo grau*. É neste momento que o *eu* (ego) aparece. Ele nada mais é do que um objeto para esta *consciência de segundo grau*, de modo que a *consciência de primeiro grau* pressupõe a de segundo grau, dando sustentação ontológica do *eu*.

Embora não se encontre o *eu* no primeiro grau, isso não quer dizer que o que se vive espontaneamente não afete o sujeito, não tenha significado para seu ser. Ao contrário, é neste plano que se vive concretamente quem se é, onde se é psicofisicamente atingido pelas experiências. Sartre chamará este aspecto do eu de *Moi* porque é sua face passiva e representa “o ser inteiro movendo-se para o futuro, sendo seu projeto de ser” (EHRlich, 2002, p.45). Estes vividos espontâneos poderão ser apropriados pela consciência, ou seja, poderão servir de objeto para uma *consciência de segundo grau*. Há aqui um movimento ativo do eu que

³⁰As diferenças entre os níveis de consciência e seus nomes sinônimos podem ser vistos no ANEXO B deste trabalho.

³¹No original: “Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie” (TE, p.100).

nada mais é do que a apreensão reflexiva de seus diferentes perfis; esta face do eu é chamada de *Je*. É importante destacar que o *Je* e o *Moi* “são dois aspectos de uma mesma realidade”, sendo a diferenciação entre eles apenas uma questão “funcional” ou “gramatical” (SARTRE, 2003, p.107)³². Em síntese,

o ego é uma unificação transcendente porque é uma experiência concreta, um objeto do mundo. O ego é a totalização das experiências singulares do sujeito com a materialidade, com seu corpo, com o tempo, com os outros, enfim, com o mundo. Só por ser de ordem subjetiva, íntima, não quer dizer que não seja concreto e mundano (SCHNEIDER, 2002, p.208).

O exemplo da leitura citado por Sartre mostra que quando se lê um livro, se é consciência do livro, dos personagens, da história; fica-se inteiramente absorvido na leitura, sem que haja *eu* neste plano: é como um mergulho “no mundo dos objetos” e “são eles que constituem a unidade [das] consciências” (BERTOLINO, 1979, p. 27). Há uma mudança de atitude quando se passa para o ato de segundo grau: o *eu* aparece afirmando “sua permanência para além desta consciência” (BERTOLINO, 1979, p. 28) ou, mais claramente, como objeto transcendente, fora da consciência.

Esta questão da consciência e seus modos de aparecer é, de acordo com Sartre, “um erro muito freqüente nos psicólogos: a confusão da estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos atos irrefletidos; se ignora que há sempre duas formas possíveis de existência para uma consciência” (TE, p.105). A consequência desta confusão, conforme afirma Bertolino (1979, p.15) é sacrificar “tanto a autonomia da consciência como a realidade do objeto”. Assim, quando se está frente a um dado objeto - o cachorro rosnando num pedido de atenção - só existe uma coisa para a consciência neste momento, o cachorro-por-ser-atendido. Está-se frente ao cachorro de modo imediato, sem intermediários, e é o cachorro que se impõe com sua característica de amável, carente. Ora, o cachorro é objeto transcendente para a consciência que se relaciona com ele de modo posicional – pois é sempre consciência *de* algo – e, ao mesmo tempo, sendo consciência (de) si. De modo que após dar um afago no cachorro, é possível voltar sobre a ação realizada e refletir sobre ela. Pode-se, a partir de um ato de segundo grau, questionar a atitude espontânea de ter dado a atenção solicitada pelo cachorro, o modo como foi feita, o tempo despendido e assim por diante.

É, portanto, somente através de uma operação reflexiva, crítica e já distanciada do objeto, que o *eu* aparece e que se pode tomar posição frente à ação desempenhada.

³²Em nota à edição original de *La Transcendance de L'Ego*, V. de Coorbyter (que introduz e anota este e outros textos da edição aqui referida) aponta que Sartre aprofunda esta tese da “identidade de conteúdo e distinção simplesmente gramatical entre o *Je* e o *Moi*” (TE, p.188) no *L'Être et le Néant* e, especialmente, no *L'Idiot de la Famille*.

Consciência e ego (eu) não se confundem, ao contrário, se mostram radicalmente diferentes para Sartre, o que abre a possibilidade de uma nova compreensão do psíquico (ego/eu), comumente igualado à consciência e considerado seu habitante pelas diversas psicologias.

Mas como se constitui, afinal, o ego? Ou, “qual a verdadeira relação entre a pura espontaneidade da consciência e esse ser transcendente que é o ego?” (BERTOLINO et al, 1996, p.56). Ora, primeiramente, é preciso lembrar que a consciência é condição para a existência do ego, o que significa que é necessário ser consciência de um objeto, ou seja, estar no mundo, para então constituir-se como este ou aquele. Pode-se dizer, então, tecnicamente, que o ego é constituído pela “unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades” (TE, p.108).

O estado aparece à *consciência de segundo grau*, mas se dá através da *consciência de primeiro grau*. Isso quer dizer que o estado “ódio”, por exemplo, exige várias experiências de repulsão para se constituir enquanto tal. E, ao mesmo tempo, o “ódio” não se limita a nenhuma destas experiências, mas, ao contrário, transcende-as. Deste modo,

meu ódio me aparece ao mesmo tempo que minha experiência de repulsão. Porém aparece *através* desta experiência. Se dá precisamente como não limitando-se a essa experiência. Se dá *em e por* cada movimento de desgosto, de repulsão e de cólera, porém ao mesmo tempo *não é* nenhum deles; escapa-os afirmando sua permanência. (TE, p.109, grifo do autor).

É que o “ódio”, tal como qualquer outro estado, se constitui ao longo de um processo histórico. Primeiro, as experiências de repulsão são vividas na espontaneidade. Depois, à medida que se repetem, vão “sendo retomadas” e apropriadas reflexivamente. Assim, pouco a pouco, tais experiências vão se “totalizando como repugnáveis” e o “sentimento de ódio” consolida-se (BERTOLINO et al, 1996). A noção de permanência, característica do estado, significa que ele compromete o futuro, ou seja, tem implicações que vão além do momento presente.

No entanto, embora o dado que a experiência de repulsão doe seja certo, indubitável, o estado transcendente - ódio - que advém dele não se apresenta como tal; ao contrário, deixa sempre a dúvida. E isso se deve à própria característica da reflexão que possui um “domínio de certeza e outro de dúvida, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas” (TE, p.110). Esta consciência que circunscreve a esfera das evidências inadequadas, Sartre chamou de *reflexão impura* ou *cúmplice* (ou *crítica*). É aquela “da consciência de segundo grau, que constitui os objetos transcendentais e ultrapassa a instantaneidade da consciência irrefletida” (MOUILLE, 2002, p.45). Esta consciência opera uma espécie de síntese ou uma passagem ao infinito, afirmando “mais do que sabe”. Já a

*reflexão pura*³³ (ou *espontânea*) é aquela que, por ser “simplesmente descritiva e fiel ao dado, purifica a reflexão cúmplice” (MOUILLE, 2002, p.45). É como se a *reflexão pura* “respeitasse” o dado que se doa a ela, mostrando-o como certo; enquanto que a *reflexão impura* se sobrepusesse ao dado, dissesse algo sobre ele que está para além dele.

Tratando ainda dos elementos que constituem o ego, as *qualidades* são consideradas “unidades facultativas dos estados” no sentido de que podem vir a se realizar ou não. O estado, de acordo com Moutinho (1995, p.39), unifica espontaneidades, enquanto que as qualidades unificam “passividades, ou seja, estados”. Sartre chamará as qualidades de “disposições psíquicas” na medida em que “representam o substrato dos estados como os estados representam o substrato das ‘Erlebnisse’” (TE, p.113). Quando se experimenta “ódio” - para usar o mesmo exemplo - em diferentes situações, diante de pessoas distintas, essas ocorrências são unificadas na direção de uma “disposição psíquica” para reproduzi-las. Deste modo, a qualidade tem a função de “atualizar” o estado, dando-se como “virtualidade”.

As *ações*³⁴, assim como os estados, são transcendências, mas, diferentemente deles, elas são “realizações concretas” ou unidade das “consciências ativas”, o que quer dizer que a

ação necessita de tempo para consumir-se. Ela tem articulações, momentos. A esses momentos correspondem as consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total em uma intuição que a entrega como a unidade transcendente das consciências ativas. Nesse sentido se pode dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra, é uma *consciência*, porém a dúvida metódica de Descartes é uma ação, quer dizer, um objeto transcendente da consciência reflexiva. (TE, p.112, grifo do autor).

A fim de ilustrar a reformulação da ontologia do eu e apresentá-lo como resultante de um processo histórico de relações, em contraposição à perspectiva da tradição, toma-se o exemplo do *leitor* descrito pelo próprio Sartre (TE) e também o do conto *Gringinho*³⁵. Primeiramente, considera-se que ser *leitor* é resultado de uma série de ações ou de várias consciências em relação com determinado objeto. É preciso, então, uma consciência em relação a um objeto, ou seja, um sujeito em relação a um livro. E um apenas não basta. São necessárias várias consciências de “livro-sendo-lido” para que tais ações resultem em um *leitor*. Após vários livros lidos, é possível se reconhecer e ser reconhecido como aquele que

³³Sartre também desenvolve estes conceitos no Capítulo II - A temporalidade, item III - Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão, de *L'Être et le Néant*.

³⁴ Sartre reafirmará a relevância da *ação* humana ao longo de toda a sua obra, em especial na marcante conferência *L'Existentialisme est un humanisme*, de 1946 (CONTAT & RYBALKO, 1970), onde diz que “só há realidade na ação [...] o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos” (EH, p.241).

³⁵Ver conto completo no ANEXO A desta dissertação ou no livro **Contos do Imigrante**, pág. 47-51, escrito por Samuel Rawet.

lê. O leitor é aquele que leu *de fato* muitos livros. Este eu que “se-sabe-sendo” leitor, é resultante de um processo contínuo de leitura. Não há leitor de outro modo. As diversas consciências de livro-sendo-lido são unificadas em torno do objeto *livro*, ou seja, em torno da ação de ler. O leitor resulta de um processo de unificação de inúmeros livros lidos ao longo do tempo.

As explicações de muitas psicologias, ainda hoje, afirmam que aquele que lê vem a ser leitor porque possui um potencial para a leitura, como se tal potencialidade fosse dada de antemão, como se o leitor resultasse de um impulso já definido. Com isso, a ação, tão fundamental para a filosofia sartriana, se reduziria a mero fazer do sujeito. Ter-se-ia, nesse caso, um sujeito passivo, que não seria titular de seu ser, de sua história, pois haveria uma verdade que estaria para além dele e que o governaria de fora.

O conto *Gringuinho* relata a história de um menino que imigrou para o Brasil com sua família por ocasião da Segunda Guerra Mundial. A família saiu de seu país natal para tentar uma vida melhor em um lugar muito diferente daquele que estava acostumada. Essa mudança teve uma série de implicações para todos, tais como: abdicar de estar junto aos amigos e familiares, não poder perambular por ruas conhecidas, não ter mais a oportunidade de conversar tranquilamente em sua própria língua, de ler ou ouvir as notícias do dia-a-dia. Enfim, todos deixaram de participar de um lugar conhecido que era considerado *seu*, visto terem nascido, crescido e vivido neste lugar por muitos anos. No conto em questão são descritas as diferentes situações vividas pelo menino junto aos seus novos colegas e amigos. E neste novo espaço, ele sabia, teria que construir o seu lugar e refazer os laços. Para isso teria que aprender a falar, ler e ouvir na nova língua. Assim, no primeiro sábado que foi à sinagoga com o pai, usando seu boné, deparou-se pela primeira vez com aquele que se tornaria um poderoso e repugnante *objeto* para sua consciência: o apelido “gringuinho”. Sim, pois essa especial designação usada pelos colegas vinha sempre acompanhada de risos e gozações. Mais tarde, em meio ao jogo com os colegas, teve uma discussão com Caetano que, por sua vez, reagiu ofendendo-o: “gringuinho burro!”. Outro dia, encontrava-se na casa de Raul, pois jogariam botões. Tudo corria bem até o momento em que foram comer algumas fatias de melão. Ao oferecimento da mãe, Raul agradeceu duplamente; incompreensão logo solucionada pelo pai, que se deu conta: “ah! É o gringuinho!”. E o melão ficou difícil de engolir. É que “gringuinho” não era um elogio ou um nome carinhoso, mas algo que deixava explícito seu “não pertencimento”, sua exclusão frente ao lugar, aos hábitos, às relações entre as pessoas. Depois de repetidas situações, o apelido ganhou, inevitavelmente, a propriedade de afetá-lo negativamente: simbolizava seu “ser estrangeiro”. E assim, as situações foram se acumulando, as dificuldades frente à língua

demorando a serem equacionadas. Ir à escola não era mais algo tranquilo como antes, pois, a cada vez, precisava enfrentar o fato de “ser estrangeiro”. E isto em função das relações estabelecidas com seus colegas e amigos que resumiram em um apelido - sempre pronunciado em meio às gargalhadas e à chacota geral - todas as suas dificuldades de falar, de entender e de ser compreendido. Em meio a esta conjuntura, recuava “jururu”, pois ali ele era aquele que não era como os outros, que não brincava como eles, que não falava como eles, que não era capaz de ler um texto simples na escola. Então, um dia se atrasou para a aula. Como penitência, a professora pediu que lesse um texto em voz alta. Sentou à mesa e olhou o livro e as letras estranhas. Sem demora, ouviu ao fundo: “*fala gringuinho*”. Nervoso e desconcertado, virou-se para ver quem era, mas a professora logo chamou sua atenção. E o coro repetiu-se. Nenhuma palavra saía de sua boca. E à pressão incessante da professora, acabou por descontrolar-se e agredi-la. Chorou e correu. Estava humilhado. É que o apelido proferido em coro na escola juntou-se às situações precedentes, fazendo com que o menino se experimentasse no mesmo “saber-de-ser” vivido nas vezes anteriores. Assim, o episódio da escola foi potencializado pelas situações passadas, gerando o descontrole do menino frente à professora. E dali em diante, o apelido – enquanto objeto de consciência - ganhou um sentido para além da situação, ou seja, passou a transcender a ocorrência propriamente dita, ganhou força superior à que ele de fato teve quando, por exemplo, ocorreu pela primeira vez. Portanto, o “ser estrangeiro” (eu) resultou das experiências concretas (consciências) do menino, ou seja, foi preciso viver tais situações de exclusão para “se-saber-sendo” excluído.

A tese da “transcendência do ego” permite mostrar que, em Sartre, subjetividade e sujeito são dois termos distintos. Por *subjetividade* entende-se a condição de toda relação ou aquilo que sem o qual não pode existir sujeito: a consciência. E por *sujeito* entende-se aquele que precisa da consciência para vir a ser, para se personalizar. Assim, o ego enquanto transcendente “não é o proprietário da consciência, é seu objeto [...] a espontaneidade das consciências não poderia emanar do eu, ela vai até o eu, se reúne com ele [...] ela se dá antes de tudo como espontaneidade *individuada e impessoal*” (TE, p.126-127, grifo do autor).

E outra crítica de Sartre aos psicólogos reside justamente na dificuldade que eles têm de “aceitar a idéia de uma espontaneidade que se produziria a si mesma” (TE, p.127), ou seja, a tese da consciência enquanto espontaneidade que “se determina na existência a cada instante sem que se possa conceber nada *antes dela*” (TE, p.127). Pois é justamente neste plano, de posse desta compreensão que o homem se experimenta “escapando-se incessantemente”, vivenciando uma “riqueza sempre inesperada”. Assim, o posicionamento reflexivo que chamamos ‘vontade’ mostra sua ‘fraqueza’ no momento mesmo em que se ensaia

querer uma consciência (*eu quero* dormir, não *quero* pensar mais nisso, etc.). Nestes diferentes casos é preciso *por essência* que a vontade seja mantida e conservada *pela consciência radicalmente oposta* a que ela queria começar (se eu *quero dormir*, permaneço desperto – se não quero pensar em tal ou qual acontecimento, penso *precisamente por isso* nele). Parece-nos que esta espontaneidade monstruosa está na origem de numerosas psicastenias. A consciência se espanta com sua própria espontaneidade [...]. (TE, p.128, grifo do autor).

Comumente esta “monstruosa espontaneidade” da consciência foi entendida como proveniente de um inconsciente, pois ela não poderia produzir-se, teria que ser produzida por algo. Sartre, porém, não só defendeu a tese da autonomia da consciência e sua espontaneidade absoluta como trabalhou arduamente para legitimá-la. Considerava que só assim seria possível que o ego permanecesse resguardado, enquanto “uma existência rigorosamente contemporânea do mundo e cuja existência tenha as mesmas características essenciais que o mundo” (TE, p.131). Em síntese, para Sartre,

o eu [Moi] ser contemporâneo do Mundo é suficiente para que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o eu [Moi], o eu [Moi] não criou o mundo: são os dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que ambos se encontram ligados. Esta consciência absoluta, desde que purificada do eu [Je], não tem mais nada de um *sujeito* [...]: ela é pura e simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência. E a relação de interdependência que ela estabelece entre o Eu [Moi] e o Mundo é suficiente para que o Eu [Moi] apareça como que ‘em perigo’ diante do Mundo, para que o eu [Moi] [...] extraia do Mundo todo o seu conteúdo (TE, p.131, grifo do autor).

Estão dadas aí as condições para se compreender a distinção radical entre a consciência e o ego que tornou possível reafirmar a indispensável relação com o mundo para um sujeito personalizar-se. Assim, liberto da interioridade imanente, o ego foi devolvido à sua transcendência, o que trouxe a possibilidade do sujeito ser conhecido objetivamente. Um sujeito humano, na medida em que é corpo/consciência, não poderá, portanto, prescindir do mundo para personalizar-se, para tornar-se sujeito. Correlativamente, o enlouquecimento de um sujeito se dá no meio do mundo, a partir das relações concretas que este estabelece com as coisas e com os outros. E ao se compreender, logo mais, algumas das características da consciência imaginante e do imaginário, será possível esclarecer a relação entre a consciência e as experiências imaginárias, tendo em vista a compreensão do psíquico.

3.2 CARACTERÍSTICAS DA CONSCIÊNCIA IMAGINANTE³⁶

O primeiro texto sartriano sobre a imagem foi escrito em 1926³⁷ e para sua publicação oficial, em 1936, sofreu algumas modificações. Conhecido como *L'Imagination*, este estudo foi reconhecido como a parte “crítica”, pois já anunciava, em suas páginas finais, uma parte “científica” que estaria por vir. O segundo texto, intitulado *L'Imaginaire*, apresentou o que Sartre chamou de uma “fenomenologia da imagem”, já que desenvolveu a tarefa que anunciou como necessária no primeiro livro. No presente trabalho, a crítica sartriana aos grandes sistemas metafísicos e suas teorias sobre a imagem interessam na medida em que auxiliam a contextualizar a época e, ao mesmo tempo, demarcar o problema por ele debatido e enfrentado. Deste modo, *L'Imagination* é abordado brevemente, apenas para situar o problema. Já *L'Imaginaire* é analisado pormenorizadamente, pois a proposta deste estudo é elucidar as contribuições da teoria da imaginário para o entendimento do psíquico.

3.2.1 A crítica às teorias clássicas da imagem

No ano de 1928, Jean Paul Sartre e Paul Nizan - ambos alunos da *École Normale Supérieure* - trabalharam juntos na tradução francesa da obra *Psicopatologia Geral* de Karl Jaspers, o que permitiu a Sartre um contato inicial com a fenomenologia alemã (CONTAT & RYBALKKA, 1970). Em Jaspers, Sartre havia encontrado, segundo Beauvoir (1984, p.46), subsídios para se opor “à psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne” e então desenvolver “uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos”, tal como almejava. Na sequência, desenvolveu “sérios estudos de psicologia” sobre a imaginação, a fim de obter seu *diplôme d'études supérieures* (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p.50). Com o

³⁶O termo *imageante* – que se traduziu “imaginante” – sugere o uso de dois termos na formação desta palavra: *image* e *néant*, daí *imageante*. A palavra *néant*, que pode ser traduzida por “nada”, indica uma característica essencial da consciência imaginante uma vez que *néantisation* significa “produção no seio do ser de um nada ou não-ser” (CABESTAN e TOMES, 2001, p.39); ou seja, a consciência imaginante coloca seu objeto como “ausência”, como um “nada”, sob um fundo de mundo que ela nega. (tais teses serão mais bem explicadas ao longo deste trabalho). Ainda sobre a tradução do termo *imageante*, Paulo Alexandre e Castro no “Prefácio e advertência” de seu livro *Metafísica da Imaginação: estudos sobre a consciência irrealizante a partir de Sartre* (ver referência completa nas Referências Bibliográficas desta dissertação) sugere atenção, pois Sartre usa a palavra *conscience imageante* a fim de designar “a ação da imagem dar-se como consciência” (2006, p.14). É que Sartre estava preocupado, já no início do *L'Imaginaire*, em esclarecer que “uma imagem não é mais do que uma relação. A consciência imaginante que eu tive de Pierre não é a consciência da imagem de Pierre: Pierre é diretamente atingido” (Im, p.22, grifo nosso, tradução nossa). E este autor traduz *imageante* por “imagenizante”, que indicaria com mais clareza, segundo ele, a função irrealizante da imaginação.

³⁷Ver no ANEXO C a relação das datas de escrita e publicação dos textos de Sartre.

título *L'Imagination*, conforme visto acima, este texto foi publicado pela Alcan na coleção *Nouvelle Encyclopédie Philosophique*, organizada pelo professor Delacroix, então orientador de Sartre.

Ao introduzir o estudo sobre a imaginação, Sartre questionou o modo clássico de “constituir todos os modos de existência segundo o tipo da existência física” (I, p.7), ou ainda, o hábito de se mover no âmbito da “ilusão da imanência”. Para ele, a chamada “metafísica ingênua” da imagem forjou uma teoria que a concebeu como uma cópia da coisa, sendo ela mesma uma coisa, porém, de intensidade mais fraca, ou seja, caracterizada por uma “inferioridade metafísica” em relação à coisa de que é imagem. E essa ingenuidade teórica foi compartilhada, segundo Sartre, pelos psicólogos que estudaram a imagem, já que estes mantiveram a obscuridade acerca do problema da essência e da existência da coisa e da imagem, herdada dos filósofos que os antecederam. Ora, o existencialista queria “mostrar que se pode encontrar, sob essa diversidade, uma teoria única” (I, p.8), mas que, para isso, seria necessário recorrer à experiência antes de construir uma teoria da imagem.

A descrição da folha branca sobre a escrivanhinha feita por Sartre ilustra a diferença entre perceber e imaginar uma folha, de modo que “não me engano nunca”, pois “o reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo” (I, p.6). Nas palavras do existencialista:

olho esta folha branca posta sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão ao meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. [...] São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível [...] é a existência *em si*. [...] Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes [...] é o que chamamos de uma *coisa*. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. [...] é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; [...] Mas eis que, agora, desvio a cabeça. Não vejo mais a folha [...] vejo o papel cinzento da parede. A folha não está mais presente, não está mais *aí*. Sei [...] que ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso. Ela cessou [...] de ser *para mim*. No entanto, ei-la de novo. Não virei a cabeça, meu olhar continua dirigido para o papel cinzento. [...] Entretanto, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei [...] que é precisamente a folha que eu via há pouco. [...] Afirmo, sem dúvida, que é a *mesma* folha com as *mesmas* qualidades. Mas não ignoro que esta folha ficou lá em seu lugar: sei que não desfruto de sua presença (I, p.5-6, grifo do autor).

Sartre introduz, então, as noções de “identidade de essência” e “identidade de existência” para mostrar que a folha percebida se iguala à folha imaginada do ponto de vista

da *essência*, o que não ocorre com a questão da *existência*. É a mesma folha, com as mesmas qualidades, com os mesmos elementos; porém, a folha imaginada existe *de outro modo*, não existe “de fato”, como “coisa”, existe “em imagem”. Esta folha, “não a vejo”, pois ela não está presente, não limita, de modo algum, a espontaneidade da consciência; ela se dá como algo distinto de uma presença, existe, portanto, como ausência. Assim, “a folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência” (I, p.7). Pois se as imagens fossem tais quais as coisas, como se poderia distinguir uma imaginação de uma percepção?

Por algum tempo, a noção de imagem foi concebida pelos psicólogos de um modo diferente das concepções clássicas, o que tornava clara a distinção entre imagem e sensação. Porém, por volta da metade do século XIX, esta atmosfera “favorável” à imagem mudou juntamente com a idéia de ciência da época que estava “intimamente ligada às de determinismo³⁸ e de mecanicismo³⁹”, o que Sartre considerava “um erro”. No entanto, será este o tipo de ciência que ganhará espaço nos meios acadêmicos, influenciando os estudos e pesquisas realizadas na época. Então, para um intelectual deste período, “tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer [...] é postular, antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantém entre si relações externas” (I, p.22). Inserida neste contexto, a psicologia não deixou de empenhar-se em “converter a complexidade psíquica em um mecanismo” já que pretendia tornar-se científica.

A tentativa dos psicólogos de explicar o funcionamento psíquico foi permeada, também, pela influência direta das perspectivas empirista⁴⁰ e mecanicista, o que resultou no *associacionismo*. Este, por sua vez, entendia a mente como “um complexo de idéias relacionadas entre si por força das associações que existem entre elas” (GOODWIN, 2005).

³⁸*Determinismo* significa, de modo geral, de acordo com Mora (2001, p.159) que “tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que sucedeu, sucede e sucederá, está de antemão fixado, condicionado, estabelecido, não podendo haver nem suceder senão aquilo que está de antemão fixado, condicionado e estabelecido”. E este autor ressalta ainda que os pensadores existencialistas, ao desenvolver sua teoria demonstrando a liberdade como “condição ontológica necessária” para a existência humana, acabaram por criticar, mesmo que indiretamente, as teorias deterministas.

³⁹Sartre dá sua definição de *meccanicismo* na sequência do texto *L’Imagination*, mostrando que ele “procura reduzir um sistema a seus elementos e aceita implicitamente o postulado de que estes permanecem rigorosamente idênticos, quer estejam em estado isolado ou em combinação. [...] as relações que um sistema mantém entre si lhe são exteriores” (I, p.22). E tal concepção, entendida no âmbito da Psicologia, implica que “todas as atividades dos seres humanos são completamente explicáveis de acordo com leis de mecânica física [...] nada mais sendo preciso para a descrição e explicação dos fenômenos vitais e psicológicos” (CABRAL E NICK, 2006, p.202).

⁴⁰Os psicólogos britânicos ficaram especialmente conhecidos como *empiristas*, já que acreditavam que o conhecimento do mundo era obtido através das experiências nele vividas. Consideravam, ainda, que esse conhecimento se articulava através de *associações* entre as idéias, o que influenciou, mais tarde, os teóricos do *associacionismo* (GOODWIN, 2005).

Na seqüência, utilizando-se dos princípios do associacionismo e do pensamento kantiano, porém na tentativa de superá-los, “uma nova geração de filósofos vai definir [...] sua posição” (I, p.26). Envolvidos pelo contexto conservador que ressurgia, em especial, na França, os intelectuais deveriam ultrapassar o individualismo de suas doutrinas colocando as “realidades sintéticas” (como a família, a nação, a sociedade) acima do indivíduo. Deste modo, era preciso reafirmar a íntima ligação entre corpo e mente, originada lá em Aristóteles, de modo a refutar um pensamento puro, um “pensamento sem imagens”. Ao reafirmarem a necessidade das imagens para a formação dos conceitos, esses pensadores formulam “uma curiosa concepção do pensamento [na qual] este não tem existência real, concreta, acessível à consciência imediata” (I, p.30); ou seja, esse pensamento, além de “obscuro para si mesmo”, torna-se uma “pura possibilidade lógica”, ficando, assim, esvaziado e sem função. E Sartre não demorou a afirmar que, ao contrário,

o pensamento [...] é a atividade *concreta* do homem, fenômeno constituído no meio de outros fenômenos. [...] se, pois, formo um pensamento sobre o mundo cumpre que ele me apareça como fenômeno psíquico real. Não há aqui ‘virtualidade’ nem ‘possibilidade’ que satisfaça: a consciência é ato e tudo o que existe na consciência existe em ato (I, p.31, grifo nosso).

As tentativas dos grandes sistemas metafísicos clássicos de formular uma teoria da imagem acabaram, pois, resultando em fracasso, já que “mantiveram em sua base o erro de origem” (BERTOLINO, 1979, p.31), qual seja o de considerar a imagem idêntica à coisa. Do mesmo modo, os psicólogos que enveredaram nesta empreitada, “dirigindo-se aos fenômenos psíquicos com preocupações metafísicas [...], esqueceram a consciência como fato absoluto e [...] perderam a realidade da coisa” (BERTOLINO, 1979, p.33). E a alternativa para solucionar esses repetidos malogros seria tomar a fenomenologia de Husserl como ponto de partida, já que “a própria noção de *intencionalidade* está[ria] destinada a renovar a noção de imagem” (I, p.109). De saída, as conseqüências para a imagem foram nítidas, pois

a imagem [enquanto uma consciência] também é imagem **de** alguma coisa. Acharo-nos, pois, diante de uma relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto. [...] a imagem deixa de ser um *conteúdo* psíquico; ela não se acha *na* consciência a título de elemento constituinte (I, p.111, grifo nosso, grifo do autor).

A fenomenologia seria, de acordo com Sartre, um método válido para os psicólogos, pois estes deveriam “constituir antes de tudo uma psicologia eidética” (I, p.109). É que a psicologia faria “o maior progresso quando, renunciando a se embarçar com experiências ambíguas e contraditórias, começar a se dar conta exatamente das estruturas essenciais que constituem o objeto de suas pesquisas” (I, p.108). Assim, “um trabalho sobre a imagem

deve[ria], pois, apresentar-se como uma tentativa para realizar [...] a psicologia fenomenológica. Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva” (I, p.109). Tal é proposta do existencialista empreendida a partir de seu *L’Imaginaire* e que é esboçada a seguir.

3.2.2 As quatro características definidoras da imagem

Ao produzir uma imagem de Pierre, diz Sartre, é Pierre mesmo o objeto da consciência e não uma representação dele ou algum elemento intermediário entre Pierre e a consciência. Neste ato, a consciência mergulha inteiramente no objeto, Pierre é tudo o que lhe aparece. Agora, para falar acerca desta experiência de imaginação – do Pierre imaginado – é preciso realizar um novo ato de consciência, um ato de segundo grau. A consciência imaginante é uma consciência de primeiro grau, espontânea, não-tética de si; o que significa que embora ela se absorva completamente no objeto-em-imagem, sem se posicionar frente ao que experimenta, não é ignorante de si mesma, ao contrário, ela é consciência (de) si enquanto consciência imaginante. Assim, diz Sartre, “a imagem enquanto imagem só descritível por um ato de segundo grau, com o que o olhar se desvia do objeto para se dirigir sobre a maneira como esse objeto nos é dado. É o ato reflexivo que permite o julgamento ‘eu tenho uma imagem’” (Im, p.15). Deste modo, não se confunde uma percepção com uma imagem ou com um conceito, pois a consciência espontânea que imagina aparece como objeto para a consciência reflexionante que afirma sobre o modo de relação desta consciência primeira com seu objeto.

Prosseguindo na descrição da “grande função ‘irrealizante’ da consciência ou imaginação”, Sartre reafirmou a necessidade de se delimitar o *método* para a realização de tal empreitada. Ora, quando se produz uma imagem de um amigo, o amigo é diretamente atingido, é ele que é o objeto da consciência atual. Enquanto o amigo é visado *em imagem*, ele é tudo o que aparece para a consciência, fica-se inteiramente absorvido nele. Daí o porquê de só ser possível constatar que a experiência vivida foi imaginária quando ela é tomada como objeto por uma consciência de segundo grau. Sim, pois a reflexão nos oferece dados certos acerca da “essência da imagem” e caberá ao psicólogo – sua tarefa, segundo Sartre - descrever esta essência. Deste modo, se a idéia é “tentar uma fenomenologia da imagem” deve-se “produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, quer dizer, tentar

determinar e classificar suas características distintivas” (Im, p.17).

3.2.2.1 A imagem é uma consciência

Desde *L’Imagination* e, especialmente, em *La Transcendance de L’Ego*, a tese da intencionalidade veio sendo reafirmada como a característica distintiva da consciência, qual seja, toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Esta idéia aplicada à imagem – que *é* uma consciência – significa dizer que toda imagem é imagem *de* alguma coisa. A consciência imaginante visa seu objeto-em-imagem, ou seja, seu modo de visar o objeto é diferente daquele da percepção, por exemplo. Ao produzir uma imagem de um amigo, *é ele mesmo* o objeto da consciência e não uma *imagem* dele; a relação que a consciência estabelece com ele é que *é imaginante*. Essa questão revelou, para Sartre, um duplo erro: a) o de considerar que a imagem está *na* consciência; b) e o de considerar que o objeto da imagem está *na* imagem. E tais equívocos teriam origem no antigo e duradouro hábito de se pensar todas as coisas em termos físicos ou em termos de espaço e tempo, que Sartre apelidou de “ilusão da imanência”.

Ao perceber ou imaginar uma cadeira, tem-se dois diferentes modos de a consciência se relacionar com um mesmo objeto. Em nenhum caso, a cadeira está *na* consciência; ela está, ao contrário, ali no meio da sala, ao lado de outra cadeira, em frente à mesa. Percebida ou imaginada, é a mesma cadeira; a cadeira visada “na sua individualidade concreta, na sua corporeidade” (Im, p.21). Ora, isso significa que não há diferença entre perceber e imaginar? Não se pode ser tão apressado nas conclusões, diria Sartre. É preciso seguir o caminho da descrição fenomenológica. Na realidade, tais considerações indicam, simplesmente, que “a consciência se *relaciona* com a mesma cadeira de duas maneiras diferentes” (Im, p.21, grifo do autor). É preciso afirmar, mais uma vez, que *a imagem é uma consciência* e disso decorre o seguinte: a) a imagem é uma *relação*; b) a imagem é certa forma que o objeto tem de aparecer a uma consciência; c) o objeto da imagem não é, ele mesmo, uma imagem. Não se pode confundir, portanto, a “vida da consciência imaginante” com a do “objeto desta consciência”, visto a primeira ser movimento, duração, e o segundo ser fixidez, imutabilidade.

3.2.2.2 O fenômeno de quase-observação

A título de comparação, Sartre cita três maneiras de uma consciência visar um objeto:

perceber, pensar⁴¹ e imaginar. Ao *perceber* um objeto se está em uma atitude de observação: se está diante do objeto, pode-se vê-lo em seus diferentes perfis, porém não todos de uma só vez. Seus lados são apreendidos sucessivamente, através de vários atos perceptivos. O cubo percebido – exemplo usado por Sartre – pode ser percebido somente a partir de três lados de cada vez, nunca mais do que isso. É preciso, portanto, “*faire le tour*”, mas sem a intenção de esgotar o objeto, pois “a percepção de um objeto é um fenômeno com uma infinidade de faces” (Im, p.23) que realiza lentamente o aprendizado acerca do objeto. Assim, é “esta infinidade de relações que constituiu a essência mesma de uma *coisa*” (Im, p.25) e o objeto percebido – enquanto coisa - nada mais é do que a síntese destas múltiplas aparições.

Pensar um objeto é tomá-lo através de um conceito. O conceito de cubo é apreendido inteiro: “eu *penso* seus lados e seus oito ângulos de uma vez” (Im, p.24, grifo do autor). Isso ocorre porque ao pensar, a consciência toma seu objeto abstratamente, em conceito, em idéia; ou seja, se está no centro da idéia, ela se dá “inteira de uma vez” (Im, p.24). Isso quer dizer que se pode pensar “essências concretas num só ato de consciência” (Im, p.24), sem ter que restabelecer aparências ou fazer qualquer aprendizado. Daí o porquê de não ser possível perceber um pensamento e nem pensar uma percepção. Em suma, pensar é um “saber consciente de si mesmo que se coloca de uma vez no centro do objeto” (Im, p.24).

Imaginar é ser consciência de um objeto-em-imagem, lembrando que a consciência imaginante visa um objeto exterior, tal qual qualquer consciência e que este objeto se dá à consciência como imagem. Tal como na percepção, o objeto se dá por perfis só que não se tem “mais necessidade de dar a volta”. É que a imagem “se dá imediatamente pelo que ela é” (Im, p.24), ou seja, “na imagem, o saber é imediato” (Im, p.25). Assim, na imagem, tem-se somente aquilo que se coloca nela, nada além, nenhum excesso. Na percepção, diferentemente, os objetos estão sempre “carregados”, mostrando mais do que é possível apreender de uma única vez. E isso ocorre porque os objetos do mundo da percepção se dão através de uma infinidade de relações que mantêm com as outras coisas. Por isso, há “algo de *excessivo* no mundo das ‘coisas’: há, a cada instante, infinitamente mais do que nós podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, é preciso um tempo infinito” (Im, p.25-26). Em contrapartida, “os diferentes elementos de uma imagem não estabelecem nenhuma relação com o resto do mundo” (Im, p.26), o que confere à imagem uma “pobreza essencial”. Sim, pois, na medida em que a imagem se dá inteiramente naquilo que ela é, de uma única

⁴¹ Do francês *concevoir*, de acordo com o original *L'Imaginaire* (1986). Sartre refere-se ao fenômeno *concevoir* como *pensée* nas linhas seguintes de seu *L'Imaginaire*, daí a razão de traduzirmos *concevoir* como *pensar*.

vez, não restam perfis a serem vistos; daí a pobreza – a carência de relações - constitutiva da imagem. O objeto-em-imagem é, portanto, um tipo de objeto que só existe na medida em que uma consciência o intenciona, enquanto que o objeto percebido “excede constantemente a consciência” (Im, p.27) e conserva sua opacidade, sua independência e sua inesgotabilidade frente a ela. Tem-se, então, que “os objetos do mundo das imagens não poderiam de forma alguma existir no mundo da percepção; não preenchem as condições necessárias” (Im, p.26). Ora, embora a imagem dê em bloco tudo o que ela possui, Sartre afirma que seu objeto

se apresenta como devendo ser apreendido em uma multiplicidade de atos sintéticos. Por isso e por seu conteúdo guardar como que um fantasma de opacidade sensível, por não se tratar nem de essências nem de leis gerais, mas de qualidade irracional, ele parece ser objeto de observação (Im, p.28).

No entanto, não é mais do que uma atitude de *quase-observação* justamente porque quando se imagina se está em posição de observação. A consciência se posiciona frente ao objeto, mas este é estático, fixo, sem tempo e espaço, dado em bloco. Deste modo, a consciência e o objeto-em-imagem, na medida em que são contemporâneos, produzem este ato de observação que não ensina nada, que não traz nada novo. O que existe em imagem é o que está aí, é o que a consciência imaginante põe como objeto num movimento único. Assim, sabe-se o que tal objeto contém, afinal, foi a própria consciência que o produziu. Diferentemente da percepção que é obrigada a confrontar a inesgotabilidade de seu objeto, pois este possui uma inércia que garante sua permanência para além da consciência que o intenciona.

O exemplo do livro utilizado por Sartre é bastante ilustrativo, pois quando se imagina a página de determinado livro se está diante do livro, em frente a ele, observando-o, na atitude de leitor. No entanto, a imagem do livro se dá de uma maneira fixa e não exige que seja feita, efetivamente, a leitura. Pois, na realidade, já se sabe o que está escrito naquela página; o livro é aquele livro, de capa dura e amarelada, que conta aquela instigante história, lida há muitos anos atrás. Não há dúvidas acerca de que livro se trata, pois ele foi lido, vivido no passado. O que ocorre é que, no momento presente, **o livro lido é retomado através da consciência imaginante.**

Ao se deparar com uma praça, em meio à caminhada, no centro da cidade, é possível parar e observá-la. Reparar nas árvores, nos bancos, na grama ainda úmida em função do sereno caído na noite anterior. Poder-se-ia dar inúmeras voltas em torno da praça, analisando-a (percebendo-a), e, de modo algum, seria presumível esgotá-la; a cada volta, numerosos detalhes não vistos anteriormente seriam notados. Em contrapartida, imaginar uma praça é tê-

la inteira de uma única vez, é poder afirmar que é tal praça, localizada em tal lugar, com tais características. E isso porque “não se pode apreender nada de uma imagem que já não se saiba antes [...] e nenhuma observação, por mais prolongada que seja, poderia dar-me o conhecimento que me falta” (Im, p.27). A imagem, portanto, “não se prende às propriedades materiais dos objetos reais, não segue o determinismo do mundo natural” (SCHNEIDER, 2002, p.245). Seu modo de aparecer é espontâneo, imediato e não tem a necessidade de atender às exigências de qualquer tipo de arranjo prévio. O objeto-em-imagem é, portanto, contemporâneo da consciência que imagina, ou seja, existe enquanto existir a consciência que o intencionou e do modo que esta o colocou, sem nada acrescentar. A imagem caracteriza-se por uma “pobreza”, pois na medida em que é carente de “mundo”, exclui de seu espectro a incerteza, o risco, a espera. O mundo das imagens, portanto:

é um mundo onde nada *acontece*. Eu posso, a bel-prazer, fazer evoluir em imagem este ou aquele objeto [...]; não se produzirá jamais a menor defasagem entre o objeto e a consciência. Nenhum segundo de surpresa; o objeto que se move não é vivo, *não precede jamais a intenção*. Mas também não é inerte, passivo, “agido” de fora, como uma marionete: *a consciência não precede jamais o objeto*, a intenção se revela nela mesma ao mesmo tempo que ela se realiza, na e por esta realização (Im, p.29-30, grifo do autor).

A imaginação é, então, “uma certa consciência que se dá um certo objeto” (Im, p.28), sendo que este objeto compreende uma *intenção* e um *saber*:

a intenção está no centro da consciência: é ela que visa o objeto, isto é, que o constitui pelo que ele é. O saber, que está indissoluvelmente ligado à intenção, especifica que o objeto é este ou aquele, acrescenta sinteticamente determinações. [...] Meu saber é um saber *do* objeto, um saber *tocando* o objeto (Im, p.28-29, grifo do autor).

A *intenção* da consciência imaginante “constitui” o objeto pelo que ele é, mas somente se dá junto com um saber que determina de que objeto se trata. O *saber* constitutivo da imagem advém de experiências anteriores vividas pelo sujeito - seu passado - e é sempre saber de um sujeito, ou seja, é pessoal, singular. Ao imaginar uma boneca, não imagino uma boneca qualquer, e sim *aquela* boneca de cabelos longos castanhos feitos de lã, com pernas e braços roliços feitos de borracha, com um vestido branco com pequenas flores vermelhas, sem sapatos, à qual costumava brincar na companhia de minhas primas e da qual gostava e cuidava imensamente. Outro sujeito que imagine uma boneca, terá como imagem a *sua* boneca, com determinadas qualidades e características e que, certamente, serão diferentes daquelas que a minha boneca possuía. Fica expressa a singularidade de cada um, a individualidade de cada história e como tal conjuntura altera o *saber* do qual se lança mão

para constituir as imagens. Além disso, pode-se dizer que a boneca é experimentada “de fora” e “de dentro” ao mesmo tempo. “De fora” porque a intenção visa um objeto concreto e sensível que é a boneca de “carne e osso”, mas, de fato, ela é dada em imagem, em sua ausência. E “de dentro” porque o saber – que é a história de relação com a boneca – se junta à intenção e possibilita ao sujeito “viver” a presença da boneca como se ela estivesse aqui. Sem dúvida, há um aí um paradoxo, afirma Sartre, mas reside justamente neste ponto a razão de “imagens extremamente pobres e truncadas [...] poderem ter para mim um sentido rico e profundo” (Im, p.29).

3.2.2.3 A consciência imaginante coloca seu objeto como um nada

Um objeto-em-imagem não está *na* consciência. Ele é transcendente a ela, porém não existe sem uma intenção e um saber que o posicione. A consciência imaginante visa o objeto em sua corporeidade, enquanto um objeto concreto, presente no mundo das coisas. Mas o seu modo de se dar este objeto é *em imagem*, ou seja, diferente daquele da percepção, o quer dizer que “toda consciência coloca seu objeto, mas cada uma à sua maneira” (Im, p.32). No caso da percepção, o objeto é apreendido como existente, como estando aí, em meio ao mundo. A imagem, tal como a percepção (e qualquer outra consciência), envolve “um ato de crença ou um ato posicional” (Im, p.32). Ela posiciona (coloca) seu objeto, crê na sua existência, na sua presença, embora, ele se dê como não estando aí, como *ausente*; é que a consciência o apreende como um *nada*, como *não sendo coisa*, como estando presente, sem ser. Pode-se falar, então, segundo Sartre (Im) de quatro maneiras diferentes do objeto-em-imagem se fazer presente: a) como inexistente; b) como ausente; c) como existente em outra parte; e d) “neutralizado” ou simplesmente não colocado como existente. Assim, na imaginação, apesar de a relação que se estabelece com o objeto ser efetiva e concreta, seu objeto não atende ao determinismo do real, não obedece, de fato, às leis materiais. É por isso que se pode imaginar um marciano (inexistente), um parente distante (existente em outra parte), um amigo com quem se marcou um encontro, mas que não compareceu (ausente), ou sonhar que a casa foi destruída em um minuto e que após alguns minutos já estava inteiramente reconstruída, com novas características, inclusive. No mundo imaginário é possível alterar, mover, criar ou destruir qualquer coisa, a qualquer tempo, de qualquer forma.

Agora, cabe atentar para um detalhe importante: “é somente no terreno da intuição sensível que as palavras ‘ausente’, ‘longe de mim’ podem ter um sentido, sobre o terreno de

uma intuição sensível que se dão como não podendo ter lugar” (Im, p.33). É preciso, portanto, que o mundo real e concreto seja a base desta experiência; é confrontando com o que existe que se afirma que o imaginado está ausente, distante, ou é, simplesmente, inexistente. O exemplo de Sartre é claro a este respeito:

se a imagem de um morto que amei me aparece bruscamente, não é preciso uma ‘redução’ para que eu sinta um choque desagradável em meu peito: este choque faz parte da imagem, ele é a consequência direta de a imagem dar seu objeto como um não ser [nada] (Im, p.33).

A imagem da pessoa querida já falecida é “sentida” justamente porque se está *no mundo* e é *neste mundo* que não se pode mais encontrá-la. É o confronto entre o “estar vivo” e o “estar morto” que afirma a presença de um e a ausência do outro, ao mesmo tempo em que tal contraste afeta emocionalmente os sujeitos envolvidos. É porque o morto não está mais aí que a relação com ele é dada *em imagem*, como uma ausência, como um *nada*. Isso pode ser entendido, ainda, nos seguintes termos: “dizer ‘eu tive uma imagem de Pierre’ equivale a dizer, não somente, ‘eu não vejo Pierre’, mais ainda, ‘eu não vejo nada’” (Im, p.33-34). Assim, ao se produzir uma imagem de Pierre é ao Pierre concreto que a intenção se dirige, mas também, ao Pierre que não está aí, que está a certa distância. Daí que imaginá-lo é um modo “de não tocá-lo, de não vê-lo, uma forma que ele tem de *não estar* a tal distancia, em tal posição” (Im, p.34); o Pierre-em-imagem dá-se como sendo “intuitivo-ausente”, ou seja, presencia-se sua não-presença, sua ausência.

Ter um objeto-em-imagem é ter, de uma só vez, tudo o que é o objeto, nada além do que se coloca nele, do que já se conhece dele. E, por isso, não é possível operar nele tal como se faria com um objeto percebido. O objeto-em-imagem não respeita a ordem do mundo natural, mas somente a ordem mágica – imaginária - onde tudo é permitido. Ocorre que essa relação, conforme visto acima é real, efetiva, afeta o sujeito, embora seu objeto não o seja. A imagem, diz Sartre,

envolve um certo nada. Seu objeto não é um simples retrato, ele se afirma: mas, ao se afirmar, se destrói. Por mais viva, mais tocante, forte que uma imagem seja, ela dá seu objeto como não sendo. Isso não impede que possamos reagir em seguida a essa imagem como se seu objeto estivesse presente, estivesse diante de nós [...] em vão procuramos através de nossa *conduta* em face do objeto fazer nascer em nós a crença de que ele existe realmente; podemos mascará-lo por um segundo, mas não destruir a consciência imediata de seu nada (Im, p.34, grifo do autor).

Assim, imaginar é operar um distanciamento do mundo real, sem dispensar esse mundo como referência, justamente porque ele é a condição para se produzir uma experiência de imaginação. Embora o coloque como não-ser, o faz sobre um fundo de ser.

3.2.2.4 A espontaneidade

A consciência imaginante é caracterizada, por fim, pela *espontaneidade*. Ela é uma consciência que produz e conserva seu objeto de maneira livre, indeterminada, tal como qualquer consciência. E a espontaneidade envolve, necessariamente, liberdade; liberdade de agir, de mover-se, de ser. Assim, a consciência que imagina é livre, não segue nenhuma direção prévia, constitui-se através de sua espontaneidade ou, ainda, “não se prende à necessidade de espécie alguma, portanto escapa à ordem de qualquer determinismo” (ARRUDA, 1994, p.81). E a consciência imaginante será dita reveladora do “ser mesmo do homem” porque somente “uma consciência livre é capaz de se evadir da realidade, de negá-la e de visar um irreal” (CABESTAN e TOMES, 2001, p.31, tradução nossa). Daí a razão de Sartre afirmar que “a imagem é uma consciência *sui generis*” (Im, p.37), que tem direito de cidadania tal como qualquer outra consciência. A questão é que a imagem produz, ela mesma, a partir de sua própria atividade consciente, o seu objeto. E este objeto que ela visa está no “terreno da percepção”, é dali que ela tira os “elementos representativos” que vão compor a síntese intencional imaginada. Esses “elementos representativos” pescados no campo perceptivo não se confundem, porém, com aqueles da percepção, que são passividade; a imagem - que é atividade - vai se servir de “uma matéria que oferece alguma analogia com o objeto visado, e que pode ser psíquico ou físico” (CABESTAN e TOMES, 2001, p.31) e que Sartre chamará de *analogon*.

3.2.3 Analogon físico, analogon psíquico e o caso da imagem mental

Há, no mundo exterior, uma série de objetos que se costuma chamar de imagens, tais como um retrato, uma caricatura, um reflexo no espelho, entre outros. No entanto, tais objetos não podem ser ditos “imagens” tal qual a concepção de Sartre. A imagem é uma consciência, é relação a um objeto e não pode ser confundida ou reduzida a um simples objeto, a uma simples coisa. O que Sartre procurou mostrar, ao considerar tais objetos como integrantes de uma “família da imagem”, foi a relação existente entre estes objetos e a consciência imaginante.

Ao querer lembrar o amigo Pierre, como é possível fazer surgir suas características de modo a fazê-lo presente ou tê-lo *em imagem*? De saída, Sartre aponta três possibilidades através das quais uma imagem de Pierre pode ser produzida: uma representação mental, um

retrato e uma caricatura. Nos três casos, há uma intenção que visa um objeto, e visa-o sobre o “terreno da percepção”. O que se quer é tornar presente um objeto ausente: Pierre. Mas como Pierre não está aqui “em carne e osso” e por isso não se consegue percebê-lo diretamente, faz-se uso “de uma certa matéria que age como *analogon*, como um equivalente da percepção” (Im, p.42, grifo do autor).

A caricatura pode servir de objeto para a percepção tanto quanto o retrato. Um e outro são “coisas” e sua “matéria pode ser percebida por si mesma” (Im, p.42). No caso da representação mental ou *imagem mental*, há uma dificuldade maior de determinar sua matéria. O que é certo, porém, é que qualquer que seja a matéria, ela “não ganha sentido senão através da intenção que a anima” (Im, p.42). E acrescenta que a imagem mental talvez nem pudesse existir fora da intenção; mas, mesmo outras imagens – aquelas que se utilizam de objetos exteriores – não poderiam assumir a função de imagem sem uma intenção que lhes conferisse tal designação. Há ainda, uma “diferença capital: uma foto funciona em primeiro lugar como objeto [...]. Uma imagem mental se entrega imediatamente como imagem” (Im, p.44-45). A questão é que, em qualquer dos casos, trata-se de “fazer presente” um objeto que não está aqui. Assim, há, “em primeiro lugar, uma intenção dirigida sobre um objeto ausente, mas esta intenção não é vazia: ela se dirige sobre um conteúdo [...] que deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão” (Im, p.45). O *analogon* seria, então, segundo Sartre, este elemento que “preenche” a intenção da consciência imaginante, de modo que se a idéia é visar o rosto de um ente querido, não adianta dirigir-se para qualquer objeto. São necessários “determinados” objetos, aqueles que têm alguma relação com a pessoa que se quer retomar (em imagem). A foto, a caricatura e a representação mental - para falar apenas dos objetos citados aqui - podem servir “como *representantes* do objeto ausente, sem, todavia suspender essa característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência” (Im, p.45, grifo do autor).

Um trecho retirado do livro *De Psychiatishe Patient* do psiquiatra holandês J.H. Van den Berg ilustra a noção de *analogon* sartriana:

É inverno. A noite está caindo e eu me levanto para acender a luz. Olhando para fora, vejo que começou a nevar. Tudo está coberto pela neve brilhante, que está caindo silenciosamente do céu encoberto. A gente caminha sem ruído ao longo da minha janela. Ouço alguém sacudir a neve dos seus pés. Esfrego as mãos e *guardo a noite com satisfação, pois, faz alguns dias, telefonei a um amigo convidando-o a vir ter comigo esta noite*. Dentro de uma hora estará batendo à minha porta. A neve lá fora parece que dará a sua visita um caráter ainda mais agradável. Ontem *comprei uma boa garrafa de vinho*, que coloquei a distância apropriada do fogo. Sento-me à mesa para responder algumas cartas. Meia hora mais tarde, toca o telefone. É meu amigo, a dizer que não poderá vir. Trocamos algumas

palavras e marcamos novo encontro para outro dia. Quando torno a colocar o fone no gancho, o silêncio do meu quarto ficou mais profundo. As próximas horas se parecem mais longas e mais vazias. Coloca mais uma acha de lenha no fogo e volto à minha escrivaninha. Dentro de alguns minutos estou absorto num livro. O tempo passa lentamente.

Ao levantar os olhos por um momento, para refletir sobre um trecho pouco claro, *a garrafa*, perto do fogo, *chama a minha atenção*. *Percebo mais uma vez que meu amigo não virá* e volto à minha leitura. (VAN DEN BERG, 2000, p.33, grifo nosso)

A garrafa de vinho comprada para a ocasião da visita do amigo é um exemplo de *analogon* ou de um elemento material que auxilia a formação da imagem. A garrafa estava, desde o início, intimamente ligada à situação que se realizaria. Ocorre que o amigo que se faria presente em breve, fez-se, subitamente, ausente. O momento aguardado com satisfação esvaiu-se e perdeu-se em meio à leitura do livro que se seguiu à ligação do amigo. No entanto, pouco tempo depois, a ausência do amigo foi retomada a partir de um elemento material - a garrafa de vinho. Aquela garrafa ali perto do fogo, encostada na lareira, ao ser contemplada, serviu de matéria à imagem posteriormente formada. Naquele instante, a ausência do amigo se fez presente e provocou afetação. O amigo é colocado como “não estando ali” e por isso alcançado como imagem, *através* ou *por intermédio* da garrafa. Deste modo, na relação imaginante um objeto ausente é colocado como presente ao mesmo tempo em que é posto como ausente; ou seja, o amigo que não estava ali foi lembrado, foi retomado, se fez presente justamente pela sua ausência. E, no entanto, em nenhum momento, deixou de ser concretamente ausente para a consciência que o colocou, pois a consciência imaginante, que é não-tética (de) si, não ignora, jamais, seu movimento, ela *sabe* que o amigo não estava ali.

Além de posicionar um objeto como ausente, a consciência imaginante pode, também, posicionar um objeto como *inexistente*. É o caso de um monstro imaginado por uma criança ou mesmo um marciano imaginado por um adulto. Em qualquer dos casos, os objetos são colocados como inexistentes, pois não existem, de fato, na realidade; e os sujeitos que produzem tais imagens, *sabem* que tais objetos não podem existir. E, precisamente aí reside a contradição: não existem na realidade, mas existem *em imagem*, ou seja, existem para mim. A partir destas tantas considerações, Sartre sintetizou uma definição:

a imagem é um ato que visa na sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá propriamente, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado (Im, p.46, grifo do autor)

E distinguiu, assim, as matérias “emprestadas do mundo das coisas” e as “emprestadas

do mundo mental”, pois “não há um mundo das imagens e um mundo dos objetos. Mas todo objeto que se apresenta à percepção exterior ou que aparece ao senso íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem” (Im, p.46-47). Isso quer dizer que o mundo imaginário e o mundo real são povoados pelos mesmos objetos e o que os diferencia, em última instância, “é uma atitude de consciência” (Im, p.47).

De acordo com o interesse deste trabalho, Sartre não será seguido em sua vasta descrição da “família da imagem” e passar-se-á diretamente para a (continuação da) caracterização da imagem mental. Tal descrição é relevante na medida em que a imagem mental – que tem uma matéria psíquica – é objeto direto de estudo da psicologia e por isso, servirá de auxílio na empreitada de compreender o psíquico.

O caso da *imagem mental* não é diferente dos outros tipos de imagens, pois aqui também se trata de uma intenção que vem “animar uma certa matéria para fazer dela a *representação* de um objeto ausente ou inexistente. A matéria não é jamais o *análogo* perfeito do objeto representado: um certo saber vem interpretá-la e preencher suas lacunas” (Im, p.104-105, grifo do autor). Diferentemente da imagem formada a partir de uma *coisa*, a imagem mental possui um conteúdo psíquico, sem exterioridade. Isso quer dizer que “não vemos uma imagem mental” (Im, p.109, grifo do autor), pois não ela não pode ser localizada no espaço, entre as outras coisas, tal como um objeto físico. Pode-se dizer, então, que “a imagem mental visa uma *coisa real*, que existe entre as outras, no mundo da percepção, mas visa esta coisa através de um conteúdo psíquico” (Im, p.110, grifo do autor). E este “conteúdo psíquico” deve atender à mesma lei que qualquer outro objeto-em-imagem, ou seja, necessita constituir-se, de saída, como objeto para consciência imaginante, afirmando, assim, sua transcendência. Agora, a matéria da imagem mental tem necessidade - diferentemente da matéria de outras imagens - de “ser já constituída em objeto pela consciência” (Im, p.110) ao que Sartre chamou de “transcendência do representante”. E aqui é preciso atentar ao risco de cair novamente na “ilusão da imanência”, pois “é a coisa representada que é exterior e não seu *analogon* mental. Em suma, não se pode atribuir a exterioridade e as qualidades sensíveis da coisa ao conteúdo psíquico, pois ele representa tais qualidades, porém ao seu modo.

Cabe destacar aqui uma referência à discussão com Husserl travada no final de *L’Imagination*, a parte crítica do estudo sobre a imaginação. É que Sartre estava preocupado em distinguir a percepção e a imaginação e concluiu que as intenções não eram suficientes para diferenciá-las. Era preciso que as matérias também fossem dessemelhantes e isso por causa da *imagem mental* que possuía uma matéria (*hýle*) puramente psíquica. Esta *hýle*, animada por uma intenção, serviria de *analogon* para a formação de uma consciência *de algo*-

em-imagem, sendo este objeto uma transcendência, como qualquer objeto de uma consciência. É que uma *hýle* material, que tem um equivalente físico, poderia servir de matéria tanto a uma percepção quanto a uma imaginação, daí a diferença na intenção, neste caso, ser suficiente para distingui-las. Uma fotografia é um exemplo simples e claro a respeito disso, já que se pode perceber/observar a foto e também produzir uma imagem da pessoa através da foto. O caso da imagem mental, porém, que possui uma matéria sem exterioridade, revela o grau de espontaneidade que a consciência imaginante assume, não restando nenhum resíduo a ser descrito por uma suposta consciência de segundo grau. Assim, devido ao seu caráter espontâneo, a imagem mental constitui e conserva, ela mesma, seu objeto; e sua “*hýle* [...] por ser puramente psíquica, não resiste à reflexão” (MOUTINHO, 1995, p.122), tal como explica o existencialista:

[...] a descrição reflexiva não nos ensina diretamente sobre a matéria representativa da imagem mental. Pois, quando a consciência imaginante se dissipa, seu conteúdo transcendente se dissipa com ela; não resta nenhum resíduo que possa ser descrito, estamos diante de uma outra consciência sintética, que não tem nada em comum com a primeira [...]. É preciso escolher: ou formamos a imagem, e aí só conhecemos o conteúdo através de sua função de analogon [...] e apreendemos nele as qualidades da coisa visada; ou então não formamos a imagem, e aí também não temos mais o conteúdo, e não sobra nada (Im, p.110).

A consciência imaginante é, então, uma espontaneidade que produz e conserva seu próprio objeto. Isso indica a transcendência da *hýle* da imagem mental por oposição à *hýle* da percepção, que é imanente; de um lado, “uma síntese passiva para a percepção” e, de outro, “uma síntese ativa para a imagem”. Assim, a distinção das intenções e das matérias esclareceria, por ora, o problema que poderia ser resumido, segundo Moutinho (1995, p.126), na “recusa do caráter sensível da *hýle* da imagem mental ou [...] recusa da tese do preenchimento”. Sim, pois se a imagem é, ela mesma, uma consciência, como poderia “preencher” uma consciência vazia?

3.2.4 Analogon, afetividade e movimento

Considerando que a matéria da imagem mental – que é psíquica – não deixa nenhum resquício que se possa descrever fenomenologicamente, Sartre afirma ser necessário abandonar este método e seguir pelo terreno da psicologia experimental. Ora, mas o que isso significa? Sem dados certos para descrever, não há meio de determinar sobre a matéria da imagem mental, salvo através da formulação de hipóteses e posterior confirmação pela

observação e pela experiência. Daí o porquê de Sartre anunciar, a partir daqui, a entrada no domínio do provável.

A imagem se define por sua intenção e esta intenção se junta um *saber* que é, também, uma estrutura ativa da imagem. A intenção visa o objeto e o saber fornece determinações ao objeto. O saber enquanto aspecto constitutivo da imagem é tão relevante que se pode dizer que “uma imagem não pode existir sem um saber que a constitui” (Im, p.116). Dizer que o saber é parte integrante de uma consciência imaginante é ratificar a “pobreza essencial” da imagem e sua ocorrência como fenômeno de quase-observação. Ora, se o saber vem junto com a intenção, nada de novo pode surgir, tudo já é conhecido; observa-se o objeto (em imagem), mas não se aprende nada; afinal, foi uma intenção e um saber de um sujeito concreto e singular que produziu tal imagem. O saber, porém, pode também ser encontrado em estado puro, livre. Daí Sartre falar em um processo de *degradação do saber* que seria a transformação do saber livre (estado de sentido puro) em saber imaginante (que constituiu a imagem). Por exemplo, ao visar Pierre-em-imagem, ele aparece em suas qualidades gerais, o “Pierre em geral”, que nada mais do que a síntese de suas aparições passadas. Assim, é como se a intenção fosse “portadora” de conhecimentos que permitiriam visar Pierre tal como ele é de fato.

O *analogon* serve de “representante analógico” para a formação da imagem e constitui-se de dois elementos principais: “o *analogon* cinestésico⁴² engendrado pelos movimentos cinestésicos unificados num ato sintético pelo saber, e o *analogon* afetivo, transcendente” (BERTOLINO, 1979, p.39). Assim, “o substituto afetivo, transcendente, mas não exterior, dá-nos a natureza do objeto naquilo que ele tem de mais pleno e inexprimível; o substituto cinestésico, transcendente e exterior, permite-nos ‘exteriorizar’ o objeto em imagem” (CASTRO, 2006, p.185). A afetividade e os movimentos (cinestésicos) realizam, portanto, o papel de *analogon* para a consciência imaginante, sendo que o caráter afetivo, em especial, ajuda a explicar as emoções que ocorrem quando se imagina algum objeto. Pode-se dizer, então, que na imaginação “um saber reflexivo precede o sentimento e o incorpora [...] determinando uma conduta que gera o objeto-em-imagem, destinado a alimentar aquele mesmo sentimento. Tudo fica mais fácil, porém, pobre e inútil [...]” (BERTOLINO, 1979, p.42). Ela é, assim, entendida como “uma *espontaneidade criadora*, pois ela inventa seu objeto como lhe aprouver, a partir de uma *síntese de elementos afetivos* (o valor e o significado que as coisas têm para mim) e de *elementos de meu saber* (conhecimentos,

⁴²Cinestesia pode ser entendida como o “sentido que produz o conhecimento dos movimentos do corpo ou de seus vários membros” (CABRAL e NICK, 2006, p.59).

experiências que possuo sobre o objeto)” (SCHNEIDER, 2002, p.246, grifo da autora).

Um exemplo pode auxiliar a compreensão. Imagino Letícia. Ela tem cabelos curtos e escuros, olhos castanhos e lábios finos. Suas sobrancelhas muito escuras e levemente curvadas dão a impressão de uma mulher séria, talvez sisuda. No entanto, basta trocar com ela uma palavra para receber dela um sorriso e assim ter a certeza de sua doçura. Mas Letícia não está aqui. Aliás, não a vejo há meses. Tenho comigo um cartão com apenas algumas linhas escritas por ela, à mão. Por um instante, ao relê-las, a saudade que sinto dela diminui e quase consigo ouvir sua voz falando para mim aquelas palavras. Por um instante, estou de volta aos ótimos momentos que passamos juntas. Mas, subitamente, alguém entra no quarto e percebo que Letícia não está aqui, que continua há quilômetros de distância. Neste momento, a saudade parece ficar mais forte. Aqui, neste exemplo, utilizando-se de um objeto-coisa, que serviu de analogon, pude retomar uma amiga querida que está ausente. Neste movimento, minha consciência imaginante produziu uma imagem de Letícia carregada de afetividade, já que na minha história de relação com ela vivi momentos de alegria, descontração e satisfação. Tal passado fornece dados para a imagem que formo, hoje, de minha amiga, já que não posso vê-la nesse momento, tal como desejo. E isso porque há uma materialidade que se impõe entre nós - ela está há mais de mil quilômetros de distância - o que nos impede de nos vermos pessoalmente com facilidade. Posso, porém, através da imaginação, encurtar tal distância, fazer aparecer Letícia em minha casa. Ocorre que, neste caso, diferente de quando ela esteve aqui, não conversaríamos de fato; eu apenas conseguiria reproduzir em imagem uma das conversas que já tivemos. Seria uma espécie de repetição, mas que possibilitaria retomar o sentimento de satisfação vivido durante nosso encontro. E como fica claro, também, neste exemplo, só podemos separar o saber, a afetividade e os movimentos de maneira abstrata, didática; porque, de fato, a imagem é uma síntese e não pode ser reduzida a uma soma de elementos.

A imaginação envolve, ainda, um certo fascínio, um encantamento diante do objeto, de modo que o sujeito que imagina encontra-se em uma espécie de deslumbramento frente ao objeto, ou seja, crê no objeto mesmo que este não se mostre coerente com a materialidade. É que a realidade ou concretude do objeto-em-imagem é tal que se acredita, inclusive, poder agir sobre o objeto; mas não, está-se diante de uma ilusão; “o objeto visível está bem aqui, mas não posso vê-lo – é tangível e não posso tocá-lo – é sonoro e não posso ouvi-lo” (Im, p.174). Essa “disposição” do sujeito que imagina não ocorre aleatoriamente, mas justamente porque o objeto-em-imagem não presta contas ao determinismo das coisas e sim à espontaneidade da consciência. É por isso que quando o sonho – sonhar é um ato de

imaginação – traz a imagem de um ladrão tentando arrombar a casa, fica-se assustado; sabe-se que a porta está chaveada e que para abri-la seria necessária uma chave; mas, no sonho, tal materialidade não tem validade, pois se está mergulhado na certeza do ladrão dentro de casa. Esse caráter mágico da imagem é o que possibilita que a necessidade da chave seja desconsiderada ou mesmo a concretude do próprio homem que quer entrar, já que ele não pode simplesmente atravessar a porta. A afetação que resulta de um determinado ato de imaginação não pode, portanto, ser negligenciada. Embora se tenha o conhecimento de que sem a chave não se pode abrir a porta, o ladrão imaginado é assustador. E isso porque o comportamento que se assume diante do imaginado, correlativamente ao seu objeto, não toma o real como base.

Em síntese, ao estudar a imaginação, Sartre pretendeu reafirmar o papel fundamental que ela exerce na vida psíquica:

bem longe de negar [...] a especificidade da imagem, nós lhe conferimos uma dignidade maior, já que não fazemos dela uma sensação renascente, mas, pelo contrário, uma estrutura essencial da consciência – mais ainda: uma função psíquica. Correlativamente, afirmamos a existência de uma classe especial de objetos da consciência: os objetos imaginários. [...] Para nós, a imagem representa um certo tipo de consciência absolutamente independente do tipo perceptivo e [...] um tipo de existência *sui generis* para seus objetos. Ao mesmo tempo, [...] a *imaginação* [...] retoma uma importância que não se poderia exagerar, como uma das quatro ou cinco grandes funções psíquicas (Im, p.183).

O processo imaginário cumpre, portanto, um importante papel para o funcionamento psíquico. Ao mesmo tempo em que as consciências imaginantes permitem ao sujeito ultrapassar, momentaneamente, a sua situação atual em direção a um futuro diferente, podem, também, abrir caminho para um mergulho mais profundo no mundo imaginário. Assim, tendo esclarecido como se constituem as imagens em geral, a função atribuída ao imaginário dependerá da condição singular de apropriação de tais experiências, podendo o sujeito se complicar psicologicamente ou não. É que o movimento de apropriação das experiências vividas exige um distanciamento, um ato de segundo grau. A partir deste ato, o sujeito pode se localizar, se situar frente ao que viveu. Muitas vezes, porém, o sujeito não tem condições de fazer tal movimento ou o faz equivocadamente; é que ele pode não conseguir integrar a experiência de imaginação ao conjunto de sua vida. Aí, pouco a pouco, ele vai se absorvendo no imaginário e perdendo a realidade, o determinismo das coisas. Geralmente é o que ocorre quando um sujeito está diante de um mundo demasiado difícil e se experimenta sem condições de enfrentá-lo. Enquanto no mundo real ele seria exigido e teria que agir, tomar

uma posição, no “mundo imaginário” esta necessidade desaparece.

Este assunto será tratado em maiores detalhes nos capítulos que se seguem.

4 O IMAGINÁRIO

4.1 FUNÇÃO E VIDA IMAGINÁRIA

Nos capítulos precedentes tratou-se da noção sartriana de consciência e, mais nomeadamente, da consciência imaginante. Foram descritas as características definidoras da imagem e a noção-chave de *analogon*. Foi sinalizado, também, o papel da imaginação enquanto uma das principais funções psíquicas. No entanto, é necessário explicitar, ainda, os aspectos que tornaram a imagem esta função *sui generis* para o psiquismo. Assim, na sequência, será definido o que significa a imagem ser uma função psíquica e que características a colocam nesta condição. Além disso, será descrito o papel da imagem na vida psíquica, as características do objeto irreal e dos comportamentos diante do irreal.

4.1.1 A função de símbolo e a relação com o pensar e o perceber

Afirmou-se, repetidamente, com Sartre, que a imagem *é* uma consciência. Disso resultou, dentre as várias consequências já descritas, que “a imagem não desempenha nem o papel de ilustração nem o de suporte do pensamento” (Im, p.187). Ora, “*pensar é uma consciência que afirma esta ou aquela qualidade do objeto, mas sem realizá-la nele*” (Im, p.188, grifo do autor), ou seja, a caracterização do objeto é feita *a posteriori*, o predicado é colocado depois, é acrescentado de fora, pois esta consciência não é imediata e sim mediada. Já a

imagem, ao contrário, é uma consciência que visa produzir seu objeto; portanto, é constituída por um certo modo de julgar e de sentir, do qual não tomamos consciência enquanto tal, mas que apreendemos *sobre* o objeto intencional como esta ou aquela qualidade. Para expressarmos isso numa palavra, a função da imagem é *simbólica* (Im, p.188-189, grifo do autor).

A função de *símbolo* (função simbólica) é constitutiva de toda consciência imaginante e permite que toda imagem remeta “a alguma coisa para além dela” (SCHNEIDER, 2002, p.247). Deste modo, é a própria imagem que produz seu objeto e realiza nele sua função de símbolo. A função simbólica é, portanto, elemento constituinte desta consciência e não algo externo à imagem que seria adicionado depois. Para o existencialista, “a imagem é simbólica

por essência e em sua própria estrutura” (Im, p.189) e retirar o seu papel de símbolo é o mesmo que dissolver a imagem enquanto tal.

A importância dos processos imaginários para o psiquismo enquanto realizadores desta função simbólica e as possibilidades de complicação psicológica serão descritos a seguir⁴³. No entanto, cabe ressaltar, por ora, que essa possibilidade de lançar-se para além do presente, fazendo uso do passado, permite que o sujeito humano vislumbre seu futuro e assim se projete para algo novo, para uma situação diferente daquela que está dada. Esta, aliás, uma característica essencialmente humana, já que “todo fato humano é, por essência, significativo [e] se lhe retirarmos a significação lhe tiramos sua natureza de fato humano” (ETE, p.25). Em suma, afirmar que a imagem é simbólica é dizer que ela é significativa, que ela tem um sentido próprio que não pode ser acrescido a ela de fora, mas, ao contrário, é parte de sua estrutura enquanto imagem. Isso demonstra, em última instância, que sua aparição desempenha um papel.

Na relação com o pensar, longe de servir de suporte, como vimos, “a imagem é como uma encarnação do pensamento irrefletido. A consciência imaginante representa um certo tipo de pensamento: um pensamento que se constitui em e por seu objeto” (Im, p.216). Daí a razão de Sartre afirmar que o “conceito” pode aparecer de duas formas distintas: como puro pensamento (terreno reflexivo) ou como imagem (terreno irrefletido). É importante notar que isso não significa que a imagem auxilia o pensamento e/ou vice-versa; ambas são consciências autônomas, com características próprias. O que pode ocorrer, contudo, é o pensamento tomar a forma de imagem quando quer “fundar suas afirmações sobre a *visão* de um objeto. Neste caso, ele tenta fazer aparecer o objeto diante dele, para *vê-lo*, ou melhor, para *possuí-lo*” (Im, p.235, grifo do autor). Sim, pois “*o pensamento irrefletido é uma possessão*” (Im, p.224, grifo do autor); e isso quer dizer que pensar irrefletidamente uma essência ou uma relação é o mesmo que produzir tais elementos “em carne e osso”, ou seja, “constituí-los em sua realidade viva (e naturalmente sob a ‘categoria de ausente’)” (Im, p.224). E justamente aí reside o motivo do “fracasso” dessa tentativa de possuir o objeto, pois na medida em que este se dá como ausente, ele é “afetado por um caráter de irrealidade” (Im, p.235). Ora, na relação com a percepção, a imagem não deixará de afirmar sua independência, pois percepção e imaginação “representam as duas grandes atitudes irreduzíveis da consciência” (Im, p.231). Disso resulta que uma exclui a outra, aniquila a outra: quando se imagina Pierre através de um quadro, deixa-se de perceber o quadro. Há na percepção sempre

⁴³Ver capítulo 4.2.

mais do que se pode ver, pois é característico das coisas exceder a consciência perceptiva. Agora, ao representar o papel de parede atrás do armário - cuja parte visível se percebia – os atos perceptivos cessam para dar lugar aos atos imaginantes, ou seja, tal desenho atrás do armário constitui-se como objeto autônomo para uma consciência também autônoma, a consciência imaginante.

Pode-se dizer, então, que imaginar é “uma atitude global e *sui generis* que tem um sentido e uma utilidade” (Im, p.235); não é um ato gratuito, mas, ao contrário, “o imaginário é uma certa forma do psiquismo se organizar” (SCHNEIDER, 2002, p.248). A imaginação enquanto um fenômeno psicológico envolve uma personalidade estruturada psicofisicamente e situada dentro de um contexto. O sujeito que imagina está inserido em uma dada materialidade com a qual se relaciona e que vai lhe servir de base para produzir suas experiências de imaginação. Um trecho do conto “O Muro”, publicado no livro de mesmo título, *Le Mur* de 1939 (CONTAT & RYBALKA, 1970), e que trata das últimas horas de dois prisioneiros de guerra condenados à morte em meio às tentativas de compreender o que vai lhes ocorrer, pode ajudar no entendimento da função característica de uma produção imaginária, ou melhor, de sua utilidade para o psiquismo:

digo para mim mesmo: depois, não haverá nada. Não compreendo, porém, o que isso quer dizer. Há momentos em que quase chego a decifrar... e depois isso me escapa, recomeço a pensar nas dores, nas balas, nas detonações. Sou materialista: juro-lhe; e não estou ficando louco. Há alguma coisa, porém, que está destoando. Vejo meu cadáver; isso não é difícil, mas sou *eu* que o vejo, com *meus* olhos. Seria preciso que eu chegasse a pensar... a pensar que não verei mais nada, que não ouvirei mais nada e que o mundo continuará para os outros (Mu, p.20, grifo do autor).

O drama vivido pelos prisioneiros é tal que sua reflexão não dá conta de explicar, não os convence. Frente ao imponderável, ao episódio de sua própria morte, eles lançam-se a imaginar seu cadáver, seu corpo inerte, sua consciência apagada. Mas isso não os acalma, os deixa, ao contrário, mais perplexos; pois sabem (reflexivamente) que não poderiam *ver* seu corpo sem vida. Sim, pois, ao mesmo tempo em que a materialidade da situação em que se encontram – estar à espera do seu fuzilamento – os lança no imaginário, eles mantêm-se conectados com a realidade; o que, certamente, torna o contraste entre o real e o irreal ainda mais marcante: ao imaginar seu corpo morto, eles *sabem* que isso não é, de fato, possível. E tal circunstância revela ainda mais seu desespero frente à morte inevitável: o prisioneiro afirma que algo “está destoando”, algo não está certo, algo não corresponde ao que poderia ocorrer de ato. No entanto, tais imagens formadas têm por função saciar a ânsia de compreender o que lhes acontecerá no futuro, como irão morrer, se irão sofrer e como é estar

morto, mesmo isso sendo impossível de vivenciar. Assim, é porque estão vivos, porque estão “no mundo” que podem lançar-se a imaginar tais acontecimentos. De um modo geral, pode-se afirmar que tais são as características constitutivas de um processo imaginário de qualquer sujeito humano.

4.1.2 O objeto irreal

O ato de imaginação “é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que se possa possuí-lo” (Im, p.239). Diz-se mágico porque está presente, neste ato, uma certa resistência a encarar os obstáculos, “uma recusa de dar-se conta da distância, das dificuldades” (Im, p.239) que se encontram na realidade. É que diante da mais simples “ordem” da consciência, “os objetos obedecem: eles aparecem” (Im, p.239). E isso ocorre porque no modo imaginário os objetos assumem características peculiares e bastante distintas daquelas constituintes dos objetos reais. Mas que características são essas? De que tipo de objeto, afinal, a imaginação se utiliza?

Enquanto o objeto percebido se dá a partir de perfis, o objeto-em-imagem aparece “de vários lados ao mesmo tempo”, não respeita o determinismo da realidade à qual os objetos percebidos estão subordinados. Ele se dá inteiro, através de um impulso totalizante. O objeto-em-imagem “é um irreal. Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar: ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente” (Im, p.240). Deste modo, “para agir sobre esses objetos irrealis, é preciso que eu mesmo me desmembre, que eu *me irrealize*” (Im, p.240, grifo do autor). E tais objetos, na medida em que são irrealis, não reclamam uma ação, ao contrário, nada exigem: “não são nem pesados, nem urgentes, nem extenuantes: eles são pura passividade, eles esperam. A fraca vida que nós lhes insuflamos vem de nós, de nossa espontaneidade” (Im, p.240). O objeto irreal não participa, portanto, da “atividade” do mundo real e por isso, no momento em que se deixa de imaginá-lo, ele deixa de existir, evapora-se. Embora vulneráveis a este fluxo da consciência, os objetos irrealis não são inúteis, prestam-se a “enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede” (Im, p.241), ou seja, atuam como um modo irreal de realizar um desejo, de minimizar uma saudade, de dissipar um medo.

Quando, por exemplo, se deseja ver um amigo querido que está distante, pode-se fazê-lo aparecer em imagem. É um modo de fazê-lo presente, no entanto, tê-lo em imagem não faz

com que ele apareça *aqui*, que se faça presente *de fato*. Resulta daí uma espécie de “encenação” da satisfação de estar com ele, pois, na realidade, ele continua lá, à distância, onde não pode ser visto e nem tocado. Isso é o mesmo que dizer que “o objeto em imagem é uma *falta definida*; ele se desenha no vazio. Um muro branco *em imagem* é um muro branco *que falta na percepção*” (Im, p.242, grifo do autor). É preciso que fique claro, no entanto, que o amigo mesmo não é um irreal, e sim um sujeito de “carne e osso”. Do mesmo modo, a intenção que visa o objeto-em-imagem é real, assim como o *analogon* afetivo-motor que tal intenção anima também é real. Não existem dois amigos: o amigo real e o imaginado. A questão é que o amigo imaginado *é* o amigo de “carne e osso”, porém o primeiro “não me aparece *aqui*” (Im, p.242, grifo do autor). E dar-se como *ausente* é a “qualidade essencial” de um objeto-em-imagem, “é o que chamamos sua irrealidade” (Im, p.243).

As determinações de espaço e tempo da imagem também são caracterizadas pela irrealidade. Quando se produz uma imagem, se empresta do mundo da percepção as qualidades dos objetos. Mas, diferentemente do mundo real onde as relações entre os objetos são também reais, no mundo imaginário não há relação nenhuma. O objeto irreal não pode sustentar qualquer relação com o sujeito justamente porque guarda uma espécie de distância intransponível típica da irrealidade que o caracteriza. Ora, isso significa que tal distância não poderá jamais ser ultrapassada, pois ela é constitutiva da imagem produzida. É que esta qualidade “roubada” da percepção vem compor a imagem, ou seja, é interna à imagem e aí se torna fixa, estática. Assim, qualquer determinação espacial que o objeto ganha vem carregada de características absolutas, tidas como intrínsecas ao objeto; o que é o mesmo que dizer que qualquer “determinação espacial de um objeto em imagem se apresenta como uma propriedade absoluta” (Im, p.246). O que não impede de fazer variar o tamanho, a distância, a profundidade ou a altura destes objetos. Porém, o que varia são as “qualidades internas” do objeto irreal e não suas qualidades em relação ao sujeito que imagina, simplesmente porque tal relação não existe. Pode-se dizer, ainda, que “o espaço do objeto irreal não tem partes”, já que ele se dá como uma “totalidade concreta que envolve, entre outras qualidades, a extensão. Portanto, o espaço do objeto, como sua cor ou sua forma, é irreal” (Im, p.247).

Quanto à questão do tempo do objeto-em-imagem é preciso um pouco mais de atenção. Afirmou-se que o objeto-em-imagem é contemporâneo da consciência imaginante, mas isso não significa que o tempo da consciência seja o mesmo que o do objeto. E aqui é importante considerar a máxima que guiou Sartre em suas pesquisas: “o objeto da consciência difere por natureza da consciência à qual ele é o correlativo” (Im, p.248). Disso resulta, então, que “suas durações são radicalmente separadas” (Im, p.248), ou seja, o tempo da consciência

é real enquanto o tempo do objeto é irreal. O exemplo do centauro citado por Sartre serve para ilustrar o caso de um objeto que não tem nenhuma determinação temporal. Imaginar um centauro é ter um objeto irreal diante da consciência - no caso um inexistente - porém este objeto não participa de tempo algum: nem do presente, nem do passado e nem do futuro. É a consciência que tem duração, enquanto o objeto permanece inalterável. Então, “a consciência para a qual o centauro aparece está no presente. Mas o centauro não: ele não comporta nenhuma determinação temporal” (Im, p.249).

Existem, ainda, objetos que comportam uma espécie de duração comprimida, contraída. Ao imaginar o sorriso de Pierre, para citar outro exemplo de Sartre, forma-se um objeto irreal que sintetiza “os vários sorrisos que duraram e desapareceram” (Im, p.249), ou seja, a síntese dos vários sorrisos de Pierre. E o caso do sonho representa um exemplo peculiar: “é impossível fazer coincidir o drama que se estende por um dia inteiro com o rápido desenrolar da consciência que sonha” (Im, p.249). É que “os objetos [...] transcorrem *mais lentamente* que a consciência real, já que ela vive, na realidade, alguns segundos enquanto que o mundo irreal dura horas” (Im, p.250, grifo do autor). É importante, então, em primeiro lugar, não confundir e não identificar a consciência com seu objeto. Em segundo lugar, é preciso considerar que a duração na imagem (ou a duração irreal) é um “fenômeno de crença”, um ato posicional: “eu imagino que essas cenas duram muito tempo” (Im, p.251). Isso quer dizer que a duração da imagem está diretamente relacionada ao tempo em que se crê que ela possui ou que se confere a ela. Em suma, pode-se dizer com Sartre que:

há um absenteísmo do espaço como há do tempo. [...] Se enquanto Pierre bebe às minhas costas, eu me represento que ele está bebendo neste *exato momento*, os dois presentes, o presente irreal e o presente real, não coincidem. De um lado, temos os elementos reais da consciência e o gesto real de Pierre que são contemporâneos, do outro, o presente do gesto irreal. Entre os dois presentes não há simultaneidade. A apreensão de um coincide com a aniquilação do outro (Im, p.251-252 grifo do autor).

A duração irreal tal como o espaço irreal não tem partes e deve ser entendida como uma “qualidade do objeto”, ou seja, “trata-se de preferência de uma consciência vaga de passagem e de um coeficiente de duração projetado sobre o objeto como uma propriedade absoluta” (Im, p.252). E em função do fenômeno de quase-observação, a imagem sofreu uma inversão, pois como utiliza um saber anterior, um conhecimento adquirido no passado para formar a imagem, nada de novo aparece. É que “os instantes anteriores com seus conteúdos servem de meios para reproduzir os instantes posteriores considerados como fins” (Im, p.253). Deste modo, “o tempo dos objetos irrealis é ele mesmo irreal. Não há nenhuma

característica do tempo da percepção: ele *não transcorre* [...], ele pode à vontade se expandir ou se contrair” (Im, p.253), grifo do autor. E com isso, a separação entre a consciência e o objeto irreal se torna mais nítida, pois esta operação imaginante jamais poderia conferir ao irreal a qualidade de real: “o mundo imaginário é inteiramente isolado, só posso entrar nele me irrealizando” (Im, p.253). Não há, portanto, trânsito entre esses dois “mundos”. E Sartre vai além, dizendo que é preciso permanecer fiel aos termos e não chamar o mundo imaginário de “mundo”, pois

um mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria idéia de mundo implica para seus objetos uma dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com um meio. É por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche esta dupla condição (Im, p.254).

Pode-se dizer, ainda, que os objetos irrealis se caracterizam pela ambigüidade na medida em que abrigam qualidades contraditórias. Enquanto um objeto real permite realizar uma “percepção clara e distinta” e com isso se vive uma “sensação reconfortante”, um objeto imaginário “não é nunca de maneira franca ele próprio”. Daí a razão de Sartre afirmar que provém deste aspecto o medo da imaginação: “se temos medo de noite, na solidão, é que os objetos imaginários que nos assombram são, por natureza, confusos” (Im, p.254). Sim, pois se teme algo que é “impossível”, algo que não é claro e certo tal como um objeto percebido; fica-se paralisado diante de algo que apenas “aparenta ser”, mas que não atende às exigências do mundo real para, de fato, ser. Um objeto real que se oferece à percepção estabelece com a consciência infinitas relações, de modo que o que se extrai dele não se esgota: é o “caráter maciço” dos objetos reais. Já o objeto-em-imagem se apresenta como “dispersão”, estabelecendo ínfimas e pobres relações (pobreza essencial). De modo que qualquer mudança que se quiser operar sobre ele será radical ou ineficiente; ou se extingue completamente o objeto irreal ou não se consegue o efeito desejado (“a lei do tudo ou nada”). É a espontaneidade que vai determinar o objeto irreal, mas na medida em que se desejar alterá-lo, ele vai perder-se, esvair-se. É que ele não tem continuidade, não se relaciona com outros objetos, é isolado, independente e descontínuo. O objeto irreal, portanto, não age sobre nada, assim como nada age sobre ele; ele “não tem *consequência*”. Em síntese, os objetos irrealis:

dão-se sempre como totalidades indivisíveis, absolutas. Ambíguos, pobres e secos ao mesmo tempo, aparecendo e desaparecendo bruscamente, dão-se como perpétuo ‘em outra parte’, como uma evasão perpétua. Mas a evasão para a qual nos convidam não é apenas a que nos faria fugir de nossa condição atual, nossas preocupações, nossos tédios; eles oferecem uma escapada a todo tipo de constrangimento do *mundo*, parecem apresentar-se

como uma negação da condição de *estar no mundo*⁴⁴ como um anti-mundo (Im, p.260-261, grifo do autor).

A imprescindível condição da consciência imaginante de irrealizar seu objeto “faz com que se produza uma nadificação do mundo, pois ao colocar o objeto imaginado como fora de alcance, postula o mundo como um *nada* em relação à imagem” (SCHNEIDER, 2002, p.248-249). Negando o mundo, nega-se também o “estar-no-mundo”, a pressão que o real constantemente exerce sobre o sujeito. A atitude de imaginação requer um recuo, um distanciamento, uma recusa a se submeter ao determinismo das coisas; “sendo assim, uma imagem, enquanto negação do mundo deve aparecer sobre o fundo de mundo que ela nega” (SCHNEIDER, 2002, p.249); é a presença no mundo que constitui a condição de sua negação. Nadificar a situação dada é negá-la, é projetar-se para além dela, é buscar ultrapassá-la. Ao mesmo tempo, é pela capacidade de imaginar algo diferente que se pode transformar o mundo em que se vive. A imaginação permite ao sujeito humano “transcender sua facticidade em direção ao futuro” (p.249), ou seja, manter aberto o seu campo de possíveis. Assim, reagir a uma imagem não é o mesmo que reagir a uma coisa: o amor é um quase-amor, o desejo é quase-desejo, a observação é uma quase-observação (Im, p.235). Deste modo, sempre que uma consciência imaginante entrar em cena, nossa atitude diante da imagem será “radicalmente diferente da nossa atitude diante das coisas” (Im, p.235).

4.1.3 Os comportamentos diante do irreal

Até aqui foi possível ver que, à despeito da consciência imaginante ser real, seu objeto é um irreal. Ora, isso implica que “em toda imagem há [haja] uma camada de existências reais” e que seu objeto só possa ser “visto, tocado, farejado irrealmente”. É preciso diferenciar, então, conforme afirmou Sartre, as duas camadas que compõem uma atitude imaginante completa: “uma camada primária ou constituinte, quer dizer os elementos reais que, na consciência, corresponderiam exatamente ao objeto irreal”; e uma camada secundária,

⁴⁴Essa noção deriva do conceito heideggeriano *ser-no-mundo* referenciado pelo próprio Sartre em nota na página 261 de seu *L'Imaginaire*. Segundo Heidegger (2001, p.164), “experienciamos o ser-no-mundo como um traço fundamental do ser homem [...]. O homem não só não pode ser separado de seu mundo, mas a idéia de ser separável ou não, não tem aqui qualquer fundamento nos fatos do ser-no-mundo”. Um trecho de *Ser e Tempo* – obra mais conhecida de Heidegger e publicada em 1927 – complementa a descrição acima: “o mundo é, portanto, algo ‘em que’ (worin) o ser-ai enquanto ente já sempre *esteve*” (2005, p.119, grifo do autor). Schneider (2002, p.178), em sua tese de doutorado, explica que “não existe mundo sem homem, nem homem sem mundo. O mundo só se constitui, se organiza, através do homem”; o que fica explícito no dito de Sartre em *L'Être et le Néant*: “se há um mundo, é pela realidade humana” (ETE, p.425).

que seria a “reação à imagem” (Im, p.262). Para formar a imagem, uma série de elementos entra em composição: são as intenções, os movimentos, o saber e os sentimentos. No caso da reação à imagem, ocorre o mesmo: intenções, movimentos, saber e sentimentos juntam-se para representar o que Sartre chamou de uma “reação mais ou menos espontânea ao irreal” (Im, p.263). Enquanto os primeiros elementos precisam obedecer às diretrizes da consciência intencional, permanecendo absorvidos na constituição do objeto irreal do qual participam, os outros elementos são “independentes” e se “desenvolvem livremente”.

Para se compreender como se dá a reação face ao irreal, é preciso, primeiramente, ter claro que “a imagem não é um simples conteúdo da consciência entre os outros e sim uma *forma psíquica*. Disso resulta que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem” (Im, p.264, grifo do autor). Mas o que isso significa exatamente? Isso significa que o ser humano é corpo/consciência (psicofísico) e que, por isso, qualquer evento psíquico traz a participação de um conjunto de fenômenos corporais. Assim, as náuseas e os vômitos, não seriam “um efeito” de um objeto ignóbil, mas uma consequência “do livre desenvolvimento do sentimento imaginante” (Im, p.265). Pode-se dizer, então, “de um modo geral, que não é o objeto irreal que provoca essas manifestações; são as forças constituintes que se prolongam e se alargam bem além de sua função” (Im, p.265).

Um sentimento dirigido a um objeto real é uma espécie de “jogo de ida e volta”, onde o sentimento e o objeto se enriquecem perpetuamente. Um se alimenta do outro, um está subordinado ao desenvolvimento do outro, de modo a haver uma riqueza ilimitada neste ato. Tal é a característica do real que sempre excede a consciência. Agora, “o objeto irreal existe, existe como irreal, como inativo, sem dúvida, mas sua existência é inegável” (Im, p.268). Isso impõe ao sentimento um movimento de comportar-se frente ao irreal tal como diante do real: “ele procura se fundir com ele, se adaptar aos seus contornos, dele se alimentar. Só que este irreal se bem demarcado, se bem definido, é *o vazio*; ou, se a gente quer é o simples reflexo do sentimento” (Im, p.268, grifo do autor). Enquanto o sentimento de desgosto se desvela a partir de inesgotáveis qualidades desagradáveis contidas no objeto real (no exemplo, um prato de comida), no caso imaginante, “o objeto é indispensável, mas como *testemunha*” (Im, p.269, grifo do autor). Ou seja, o objeto é colocado do lado oposto ao dos sentimentos, como unidade deles, porém ele é imprescindível para que a reação de desgosto (sobre ele mesmo, já que é o objeto ao qual o sentimento/a consciência se dirige) se produza. É que “esta repugnância em face do irreal tem alguma coisa de *sui generis*. Ela é irreduzível a uma repugnância em face da percepção. Há nela uma espécie de liberdade ou, se preferirmos, de autonomia: ela se determina a si mesma” (Im, p.269, grifo do autor).

Assim, a imagem enquanto essa consciência que produz e conserva seu objeto situa-se no terreno do irreal. E operar neste vazio é ter liberdade absoluta, é não ter a necessidade de seguir as determinações e exigências que o real, em contrapartida, sempre impõe. Mas, na medida em que o objeto em imagem é produzido pela consciência, exige dela, para continuar a existir, um esforço considerável; pois basta um movimento para que o objeto se dissipe. Deste modo,

cada um pode saber, ao consultar sua experiência, que é esgotante manter diante de si o caráter repugnante ou gracioso de um objeto irreal. Mas, dirão, pelo menos os vômitos são vividos. Sim, sem dúvida, na medida em que vivemos nossas irritações, nossas idéias obsessivas ou os ‘estribilhos’ que cantarolamos. **É uma espontaneidade que escapa ao nosso controle.** Mas, do lado do objeto, nada de positivo virá compensar [...] essa qualidade de *nada* que caracteriza todo o *processus*; ficamos comovidos, arrebatados, vomitados por *causa de nada* (Im, p.270, grifo nosso e grifo do autor).

É que a imagem é uma consciência, uma “forma psíquica”, como foi dito mais acima. Esse fato faz dela um puro movimento, uma pura relação, um puro transcender-se, uma espontaneidade que está para além da vontade. Há, então, um corpo que é, ao mesmo tempo, consciência e que produz uma relação imaginária com o mundo. Assim, a irrealidade do objeto é dada pela própria consciência imaginante que é, sem dúvida, real e efetiva. Há um sujeito de carne e osso em atividade imaginária, sendo consciência de um objeto, o que sugere uma reação efetiva ao objeto, mesmo ele sendo irreal.

Sartre aponta dois casos. No primeiro, um sentimento de amor por Annie ou de indignação por Pierre se une a um saber e passa para a forma imaginante, fazendo aparecer o rosto de Annie ou o gesto ofensivo de Pierre; ou seja, “a imagem dá-se como o sentido, como o pólo de unificação dos desenvolvimentos afetivos espontâneos” (CASTRO, 2006, p.211). Sim, pois é o amor ou a indignação – o sentimento, portanto – que faz aparecer o rosto (irreal) de Annie ou o gesto de Pierre e não o contrário. No segundo caso, a imagem, já constituída, pode suscitar um sentimento novo, um julgamento novo, ao modo de uma “reação” ou “uma forma sintética nova” (Im, p.272). Sartre afirma: ontem, “um gesto gracioso de Annie provocou em mim um impulso de ternura” (Im, p.272); o sentimento de ternura poderia fazer renascer irrealmente o gesto de Annie carregado de afetividade ou, ainda, poderia fazer renascer irrealmente o gesto e a ternura, conservando, nos dois exemplos, o “absenteísmo” característico. Mas, ainda aqui, seria possível querer “reproduzir o *gesto para fazer renascer a ternura*” (Im, p.272, grifo do autor). E, neste caso, o que se deseja é voltar a sentir a ternura real, presente, tal como aquela de ontem, e não a ternura de ontem ou o gesto de Annie, pois estes apareceriam apenas irrealmente. Mas seria isso possível? Ora, Sartre é categórico: “o

processo é radicalmente diferente” (Im, p.273)! O que quer dizer que a ternura de ontem foi provocada pelo gesto real, aparecendo como algo inesperado e natural, enquanto que “hoje, ao contrário, essa ternura aparece, de início, como um fim” (Im, p.273). Aqui, o saber precede o sentimento, ou seja, o sentimento é visado reflexivamente, tudo já está previsto. A despeito do esforço despendido, o objeto não é o mesmo que aquele que se queria reproduzir, pois “o poder do objeto irreal aparece com ele, como uma das suas qualidades” (Im, p.274). E mais, esta ternura que se queria voltar a sentir, o objeto irreal não pode produzir, porque ela só poderia aparecer, de fato, diante de um objeto real: “eu vou afirmar que o objeto irreal agiu sobre mim, tendo imediatamente consciência de que não agiu” (Im, p.274). É possível realizar essa ternura, mas ela não se presta a alimentar o objeto irreal, tal como é o caso do objeto real; “ela permanece cortada do objeto, suspensa; ela se dá à reflexão como um esforço para reencontrar esse gesto irreal que permanece fora de seu alcance e que não alcança nunca” (Im, p.274). O resultado de tamanho empenho é uma “ausência de espontaneidade, de docilidade, de riqueza” (Im, p.275), afinal, não há como sustentar, no irreal, a imprevisibilidade e a profundidade do real.

Imaginar a mulher amada na tentativa de realizar o desejo de tê-la é retirar elementos do mundo real onde há relação efetiva com esta mulher. A relação pode ser de indiferença ou reciprocidade. A questão é que sendo de um tipo ou de outro, é tal sentimento que vem compor a imagem da mulher e vai conferir à imagem um caráter agradável ou aborrecedor. Este *saber* é composto, então, por uma afetividade prévia em relação ao objeto imaginado, o que Sartre chama de “terreno afetivo”. Toda e qualquer qualidade que se atribui ao objeto irreal participa da constituição mesma deste objeto. Diferentemente, no caso do objeto real, os predicados são acrescentados *de fora*, pois estes não visam constituí-lo, mas simplesmente demarcar uma posição frente a ele. Assim, “antes de produzir um frango assado enquanto imagem, eu tinha fome” (Im, p.267, grifo nosso), ou ainda, “o amor que tenho por Annie é que faz aparecer seu rosto irreal, não o rosto irreal de Annie que provoca uma onda de amor por ela” (Im, p.271). Para alimentar o imaginário é preciso, então, um passado de relação com os objetos, ou ainda, “imaginar é dar ao imaginário um pedaço de real para roer” (SG, p.26).

A imagem vem atender a um desejo, a uma vontade; é como “um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos” (Im, p.239); e, ao mesmo tempo, é uma recusa a aceitar os obstáculos impostos pelo mundo real, o que traz implicações para o ser do sujeito na medida em que a realização almejada ocorre apenas irrealmente. Um sujeito que deseja uma determinada mulher que é sua conhecida, mas que não teve, ainda, maior intimidade, tem nesta conjuntura os elementos necessários à produção

de imagens povoadas por ela. Poderá imaginar como seria estar com ela, como seria beijá-la ou até mesmo como seria casar-se com ela. Em meio a tais imagens, o sujeito pode experimentar uma certa satisfação, mas esta não tem permanência, não se consolida como ação concreta em relação a tal mulher. Resume-se a uma satisfação irreal, vazia, “embutida” no objeto desejado, destinada apenas a fazer aparecê-lo; não é um efeito, não é um resultado real, originado numa relação concreta. Para que a mulher se torne sua companheira, é preciso, sem dúvida, estar com ela, beijá-la e tudo mais efetivamente. É diante da mulher real que a satisfação poderá ser plenamente vivida e “acrescentada” à história do sujeito, ao modo da formiga que carrega as folhas para seu ninho a fim de formar uma espécie de “gosma” (que reúne todas as folhas) da qual vai se alimentar, “incorporando” tais folhas ao seu corpo para que passem a fazer parte do seu ser.

A riqueza que se encontra na relação com o real é perdida na relação com o irreal. A mulher amada real é irreduzível e incomparável à mulher amada produzida irrealmente. Na mulher real há sempre mais a amar, pois ela é uma realidade individual e inesgotável. E o sentimento despertado, correlativamente, transcende a cada instante, deixando aberto um vasto campo de possibilidades. No irreal, em contrapartida, é o sentimento que produz seu objeto e a mulher amada não é nada além do que aquilo que se coloca em sua imagem. Assim, o amor, diante da ausência do amado, vai empobrecendo-se; e não adianta continuar a comportar-se diante do irreal tal como diante do real, pois o sentimento, “seco, escolástico, abstrato, voltado para um objeto irreal que perdeu sua individualidade, evolui lentamente para o vazio absoluto” (Im, p.278). Daí a razão, segundo Sartre, de se esperar com tanta expectativa as cartas (ou os emails, embora virtuais) que contêm em si o caráter concreto, real (a caligrafia, o perfume, o papel), através do qual se consegue visar a pessoa amada de modo “mais real”. E, à medida que o objeto irreal se banaliza, mais e mais, ele será produzido tal qual o desejo de quem imagina, ou seja, ele vai perdendo, inevitavelmente, suas características próprias para assumir aquelas imaginárias.

Então, Sartre assegurou que “devido à extraordinária diferença que separa do real o objeto-em-imagem, podemos distinguir duas classes irreduzíveis de sentimentos: os sentimentos verdadeiros e os sentimentos *imaginários*” (Im, p.280, grifo do autor). E estes últimos, não quer dizer que sejam irreais, mas que só aparecem diante de objetos irreais, de modo que basta o real surgir para que eles desapareçam de imediato. Os sentimentos imaginários caracterizam-se, portanto, por estarem sempre “degradados, pobres, descontínuos” e por “terem necessidade do não-ser para existir” (Im, p.280). Um exemplo citado por Sartre pode ajudar no entendimento. Alguém que comece a imaginar

obsessivamente um inimigo pode acabar sem defesa quando se deparar, de fato, com ele. Sim, pois nutrir o ódio diante do inimigo irreal é inteiramente diferente de fazê-lo diante do inimigo em carne e osso. Assim, o inimigo real não é o mesmo que há pouco imaginava, ele tem um que de excessivo, de imprevisível; daí o ódio irreal não conseguir, muitas vezes, adaptar-se. Vê-se aí o “abismo que separa o imaginário do real” (Im, p.280). Imaginário e real são, portanto, universos inteiramente distintos e não podem coexistir: “trata-se de dois tipos de objetos, de sentimentos e de comportamentos inteiramente irreduzíveis” (Im, 281-282); tal como afirma Bertolino (1979, p.43):

domínio da liberdade, da iniciativa e do risco, o real exige muito mais. Porém, sua escolha nos proporciona a existência e a história como aventura interminável. Por outro lado, ao contrário do que se poderia pensar, o imaginário representa o domínio da servidão ou o inverso da liberdade. Nele, não há futuro possível; impera uma verdadeira fatalidade. A consciência cativa não pode tomar distância, recuar e, ganhar impulso para ultrapassar a situação: permanece sua própria vítima.

É o que ocorre com o paciente descrito por J.H. Van den Berg em seu livro *O Paciente Psiquiátrico: esboço de uma psicologia fenomenológica*. Ao chegar ao consultório o paciente relata sua situação: era estudante, mas não estava freqüentando as aulas havia vários meses, pois não conseguia caminhar na rua à luz do dia. Tinha a sensação de que as casas - que pareciam cinzentas e em ruínas - caíam sobre si e que a rua parecia muito larga e vazia. Ao sair à rua e constatar tal conjuntura, apavorava-se e voltava às pressas para seu quarto. Van den Berg explica que qualquer um poderia olhar da janela do quarto do paciente e ver que as casas estavam coloridas e bem cuidadas e a rua povoada e “cheia de vida”. Mas de nada adiantaria dizer isso ao paciente, pois ele não *acreditaria*. Ora,

a alteração no mundo concreto e observável é de tal natureza que o paciente não ousa sair de casa durante o dia claro. [...] Era simplesmente impossível para ele negar as suas apavorantes experiências na rua. [...] e essa correção, na qual queria acreditar ao menos por um momento, parecia-lhe irreal e artificial (VAN DEN BERG, 2000, p.14-15).

O paciente fica cativo, refém de sua experiência imaginária. Enquanto imagina, o sujeito está vivendo plenamente esta experiência, não toma distância dela, acredita nela. E esse vivido é efetivo, embora o objeto que o desperte não o seja. A complicação vai ocorrer depois, quando um novo ato de consciência se debruçar sobre a imagem produzida, refletindo sobre o que ocorreu. Quando a consciência imaginante se extingue, é possível voltar-se sobre o ato de imaginação experimentado. Esse “voltar-se sobre” é um movimento reflexivo que permite a apropriação do que foi vivido. É nesse momento que o sujeito olha para as casas da

rua e as vê como são de fato (reais) e aí se situa da irreabilidade do objeto que imaginou há pouco. A emoção que sentiu, porém, não pode negar: está suado, com o coração acelerado, o corpo quente. Não consegue entender o que lhe ocorreu e com isso decide manter-se alerta. Ao sair à rua novamente, o mesmo acontece, e assim inúmeras vezes se repetem até o ponto em que o sujeito não sai mais de casa, afinal, a certeza consolidou-se: as casas são assustadoras e vão cair sobre ele! Está, portanto, prisioneiro da sua imaginação.

Este hiato existente entre o mundo imaginário e o mundo real não pode ser ignorado, já que o sujeito acaba por se deparar com o real, o que o obriga a enfrentar a contradição dos “dois mundos”. Real e imaginário são, portanto, dois modos da consciência se relacionar com o mundo que não podem co-existir, ou seja, a existência de um implica na extinção do outro. Seus objetos, sentimentos e comportamentos atendem a diferentes regras, o que faz com que sejam irreduzíveis. O que significa, então, escolher ou, de acordo com Sartre, *preferir* o imaginário ao real? Ora,

preferir o imaginário não é apenas preferir uma riqueza, uma beleza, um luxo enquanto imagem à mediocridade presente *apesar* de seu caráter irreal. É também adotar sentimentos e comportamentos ‘imaginários’, por *causa* de seu caráter imaginário. [...] escolhemos o *estado* imaginário com tudo quanto comporta, não fugimos apenas do conteúdo do real [...], fugimos da própria forma do real, do seu caráter de *presença*, do gênero de reação que exige de nós [...]. Essa vida fictícia, cristalizada, diminuída, escolástica que, para a maior parte das pessoas é a pior possível, é exatamente a ela que o esquizofrênico deseja (Im, p.282, grifo do autor).

Uma curta passagem descrita por Sartre no livro *Saint Genet: comédien et martyr*, de 1952 (CONTAT & RYBALKA, 1970), mostra um exemplo de um contexto que pode levar um sujeito a recorrer ao imaginário: “a criança, ávida de ternura, queria esperar que, um dia, encontraria a afeição de uma mãe, o calor da vida familiar; acabrunhado de desgostos, compensava a sua miséria presente atribuindo-se origens nobres: era o rei em sua tenda, enganando seus desejos” (SG, p.340). A criança de que Sartre fala é, obviamente, Jean Genet, um menino órfão, sem mãe, sem família. Ora, não é à toa que seu imaginário esteja povoado de imagens relacionadas ao amor materno, à busca de ser possuidor de algo. E o menino se lança nesta “aventura” imaginária com todo o vigor, embora saiba que esta tem um final já anunciado. Mas é que a realidade de sua situação – sua solidão – é ainda mais insuportável. Assim, ele imagina para distanciar-se deste sofrimento que lhe é insuportável. E ali ele realiza, mesmo que irrealmente, uma gota do seu desejo. Ele sabe que se “ilude”, que logo que “sair” do “mundo imaginário” será jogado de volta ao real, com toda sua dureza e suas exigências. No entanto, enquanto ele realiza este movimento de ir e vir do real ao imaginário

e do imaginário ao real, mantém uma conexão “segura” com a realidade. O problema é se seus desejos continuarem sem ser satisfeitos, sem ser atendidos; aí seu sofrimento vai aumentando e, com isso, o recuo ao mundo imaginário torna-se mais freqüente. E quanto menos o sujeito operar no real, menos chance tem de alterá-lo, pois a materialidade geradora do sofrimento não se modifica e o sujeito vai perdendo, pouco a pouco, a condição de suportá-la. Gradativamente vai “mergulhando” no mundo imaginário, relacionando-se cada vez menos com o mundo real que lhe exige e lhe é hostil. No entanto, como mundo real e imaginário não podem coexistir, ao sair do imaginário, o sujeito continua tendo que se confrontar com o real, com este mundo que ele não consegue lidar. E é no momento em que se defronta com o real que o sujeito se localiza da solidão de sua situação e da intensidade de seu sofrimento. Eis um processo que pode levar ao enlouquecimento.

Aprofundando um pouco mais a questão de como se relaciona um sujeito com o irreal, Sartre fala do esquizofrênico enquanto um típico representante de uma “patologia da imaginação”. Ora, ao produzir imagens, o esquizofrênico *sabe muito bem* que os objetos que imagina são irrealis e, segundo Sartre, “é por isso mesmo que ele os faz aparecer” (Im, p.285); é que tal como a criança que brinca de boneca como se ela fosse viva, o esquizofrênico *tenta se convencer* de que suas imagens são reais, de que elas existem de fato, embora tal esforço seja em vão.

É comum entre os psicólogos a idéia de que o alucinado “toma uma imagem por uma percepção” (Im, p.286), como se conferisse à imagem uma certa exterioridade, ao modo dos objetos percebidos. Mas Sartre questiona essa idéia, afirmando que o objeto da imagem já é exterior à consciência, pois é assim em toda e qualquer consciência. Ser consciência é ser consciência de algo externo, diferente dela, que não está nela. Além disso, o objeto da imagem difere completamente daquele da percepção, pois tem seu tempo e espaço próprios e, o mais importante, se dá imediatamente como irreal: “essa irrealidade do objeto imaginado é correlativa de uma intuição imediata de espontaneidade” (Im, p.287).

No caso da alucinação, como com qualquer outra imagem, há “um brusco aniquilamento da realidade percebida” (Im, p.289), ou seja, imaginar é excluir o real. Mas o que muda em relação à experiência do alucinado à experiência da pessoa sã? Ou “*como o doente pode crer na realidade de uma imagem que se dá por essência como um irreal?*” (Im, p.291, grifo do autor). A esta questão Sartre sugere que “talvez se trate de uma alteração radical de toda a consciência e a mudança de atitude diante do irreal não apareceria mais que como contrapartida de um enfraquecimento do sentido do real” (Im, p.293).

Sabe-se que a imagem é caracterizada por uma pobreza essencial e que a alucinação se

qualifica como tal. Assim, “a alucinação se apresenta como a reaparição intermitente de certos objetos” que são sempre os mesmos, ou seja, tem um caráter estereotipado, pobre (Im, p.295). Daí a aproximação da alucinação com a obsessão, pois ambas são repetições. No caso da obsessão, o doente se coloca uma proibição que acaba por lhe impor uma espécie de “vertigem”, como se a consciência estivesse sendo “tomada” e daí “qualquer esforço de ‘não pensar mais nisso’ transforma-se espontaneamente em pensamento obsessivo”. E assim, “a consciência torna-se vítima de si mesma, apanhada numa espécie de círculo vicioso e todos os esforços que ela faz para expulsar o pensamento obsessivo são precisamente os meios mais eficazes para fazê-los renascer” (Im, p.296-297). Já no caso da alucinação, o sujeito é invadido por um “saber” que faz sua *atitude global* se alterar, como no exemplo de uma alucinação verbal onde o doente *sabe* que fala por sua boca, mas logo em seguida afirma que é outro que está a falar. Por isso, “o doente não se surpreende com sua alucinação, ele não a contempla: ele a realiza. E, sem dúvida, ele a realiza, [...] precisamente porque quer escapar dela” (Im, p.298). Em ambos os casos, então, a consciência é atraída, é puxada pela possibilidade de produzir um certo objeto. Porém, no alucinado ocorre uma mudança muito significativa que Sartre chamou de “desintegração”.

É que o doente, diz Sartre, vai localizar suas alucinações no espaço da percepção, mas esta localização é feita *depois*, ou seja, por uma nova consciência. E isso ocorre porque “logo que o choque alucinatório passou, o mundo reapareceu” e, então, “parece natural que o doente fale do espetáculo que lhe apareceu como uma parte do mundo que o cerca” (Im, p.291) – o mundo real, percebido. Mas o que está ocorrendo com o doente para que ele aja deste modo? Ora, Sartre explica que tanto no caso do “funcionamento normal” quanto no caso das “perturbações mentais a unidade da consciência é preservada; sim, pois esta é a condição para qualquer tipo de funcionamento. Só que no caso do doente, “as formas superiores de organização psíquica desapareceram, [o que] significa que não há mais desenvolvimento harmonioso e contínuo do pensamento realizado pela síntese pessoal” (Im, p.299). É que o curso do pensamento é cortado a todo instante, impedindo que os pensamentos sejam posicionados como possíveis *antes* de serem realizados; são como as vertigens que descrevemos acima. Contudo, mesmo a consciência do doente é ainda uma consciência, ou seja, mantém-se como uma “espontaneidade incondicional”: é que “o doente sente, ao mesmo tempo, que é ele, enquanto espontaneidade viva, que produz estes pensamentos e que não os queria produzir” (Im, p.301). Em suma, “a condição primeira de uma alucinação parece ser uma espécie de vacilação da consciência pessoal” (Im, p.302-303).

O processo de “aprisionamento no imaginário” vai se desenrolando porque, primeiro,

a própria consciência, na medida em que é espontaneidade, se dá bruscamente, de um só golpe, é como uma “aparição inesperada e absurda do objeto irreal”. E essa surpresa provoca uma espécie de choque no sujeito: “a consciência está desperta, está em alerta, disposta a ‘observar’ mas, entretanto, o objeto irreal desapareceu” (Im, p.305). É que o alucinado “encontra-se só, frente à repentina atrapalhão de seus pensamentos, que se dispersam” (CASTRO, 2006, p.218). Assim, o comportamento desorganizado do doente acaba por gerar um “sistema psíquico parcial e absurdo” (Im, p.303) que se caracteriza como “furtivo” e “absurdo”: “são palavras que se ouvem, mas que não se consegue escutar; rostos que se vêem, mas que não se consegue olhar” (Im, p.304).

Além disso, é preciso lembrar, aqui, que imaginar é um fenômeno de crença e que o esquizofrênico, enquanto imagina, crê no objeto irreal, deixa-se fascinar por ele, prolonga seu encantamento e acaba por organizar sua própria vida em função destes objetos. É, então, o “comportamento geral do doente” que acaba por “conferir uma realidade a estas aparições” (Im, p.307). Assim, pode-se dizer que o imaginário torna-se o “mundo” de preferência do sujeito porque seu desejo real foi frustrado ou porque perdeu a condição de operar no mundo real, ou seja, não consegue mais lidar com a sua imprevisibilidade, com as suas contradições. Este sujeito passa a desejar “atuar” em um mundo estático, no qual conheça as consequências de modo que possa ter algum poder, alguma segurança para agir. Na medida em que cria o seu objeto, faz dele sua marionete, ou seja, o movimenta de acordo com sua vontade, sua necessidade. No entanto, jamais extrai desta relação o que poderia alcançar numa relação real, concreta. Daí o abismo que se abre entre o mundo do esquizofrênico e o mundo real.

4.2 PSICOLOGIA E IMAGINAÇÃO

O conjunto da obra sartriana pode ser claramente circunscrito no contexto da psicologia desde os primeiros escritos de Sartre. O tema da contingência⁴⁵ - o fato da

⁴⁵O tema central de *La Nausée* – o problema da contingência e suas implicações para a existência – é abordado de maneira detalhada e original no artigo escrito por Daniela Ribeiro Schneider, intitulado *A Náusea e a Psicologia Clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre* (Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ, RJ, ano 6, n.2, 2 semestre de 2006), resultado direto de suas pesquisas de doutorado. Este artigo aponta, ainda, a importante relação entre a obra literária e a obra técnica de Sartre, conforme ele próprio declarou (e citado também no artigo em questão): “eu tinha o sonho de exprimir minhas idéias somente de uma forma bela – quero dizer na obra de arte, romance ou novela. Mas eu percebi que isso era impossível. Há coisas mais técnicas, que exigem um vocabulário puramente filosófico. Assim, eu me vi obrigado a duplicar, por assim dizer, cada romance em um ensaio. Deste modo, ao mesmo tempo em que *La Nausée*, eu escrevia *La Psyché*” (CONTAT & RYBALKO, 1970, p.65, tradução nossa). Sobre este aspecto, Paulo Alexandre e Castro (2006, p.38) afirma, também, que *La Nausée* “é a representação, em literatura, dos grandes conceitos existencialistas”.

existência ser gratuita e livre, ou seja, uma indeterminação que precisa se escolher, criar seus próprios critérios - fez parte dos interesses do existencialista desde 1931 e resultou em seu primeiro romance, *La Nausée*⁴⁶. Na sequência, através de *La Transcendance de L'Ego*, iniciou a discussão acerca da distinção entre a consciência (condição de toda relação) e o ego (objeto do mundo), termos fundamentais para confrontar a tradição filosófica que costumava substancializar a consciência e empurrar o ego para o interior dela. Com *L'Imagination* e *L'Imaginaire*, revisou e criticou as teorias da imagem que eram vítimas do que ele chamava de “ilusão da imanência” e que levava à coisificação da imagem, além de desenvolver sua própria teoria fenomenológica da imaginação. No tratado sobre as emoções (ou tratado de psicologia), *La Psyché*, criticou as teorias vigentes sobre o tema e propôs sua teoria fenomenológica das emoções. Entre obras literárias e obras técnicas, Sartre foi delineando seu caminho de pesquisas que girou em torno de temas psicológicos. Porém, justamente enquanto redigia seu tratado de psicologia se deparou com “obstáculos de ordem técnica” (BERTOLINO, 1995, p.28) e verificou que seria necessário refazer as bases filosóficas de então antes de estabelecer uma psicologia. E isso porque a sustentação filosófica da época era incompatível com a filosofia e psicologia que vinha desenvolvendo e que desejava continuar a sistematizar (BERTOLINO, 1995). Mas que obstáculos foram esses? Qual era a situação da psicologia na época e quais suas contradições?

4.2.1 O problema da psicologia enquanto ciência

Na medida em que estudava e formulava suas críticas às teorias filosóficas e psicológicas da consciência, do ego, da imaginação e das emoções, Sartre identificou um sério problema epistemológico na psicologia, acompanhando as discussões de inúmeros outros teóricos da época, tais como Jaspers (1883-1969)⁴⁷, Politzer (1903-1942)⁴⁸ e Vygotsky (1896-1934)⁴⁹. Desde o feliz encontro com a fenomenologia e sua noção de consciência intencional,

⁴⁶Sartre iniciou esta obra em 1931 e intitulou-a *Melancholia*. Sua primeira edição saiu em 1938, pela Gallimard, após inúmeras revisões e com a sugestão de troca de título feita pelo editor. (CONTAT & RYBALK, 1970).

⁴⁷Karl Theodor Jaspers foi um influente psiquiatra alemão e importante expoente do existencialismo (a partir de Kierkegaard) em seu país. Apresentou inúmeras contribuições à psiquiatria e à psicologia, especialmente a partir da obra *Psicopatologia Geral* de 1913, escrita de maneira crítica e sob a influência da fenomenologia e da psicologia compreensiva.

⁴⁸Filósofo francês, Georges Politzer foi também um estudioso do materialismo histórico, via pela qual acreditava ser possível construir uma nova ciência psicológica. Em seus textos, em especial na *Critique des Fondements de la Psychologie*, de 1928, apresentou fortes críticas à Psicologia da virada do século e esboçou a proposta daquilo que chamou de “psicologia concreta”, projeto que não chegou a desenvolver em virtude da morte precoce.

⁴⁹Lev Semenovitch Vygotsky foi o fundador da escola soviética de psicologia histórico-cultural. O contexto de

Sartre tinha no horizonte a idéia de uma psicologia eidética. E, com Husserl, afirmava que, antes de tudo, era preciso que a psicologia esclarecesse a universalidade dos fenômenos psicológicos, demarcando assim, seu objeto de estudo. No entanto, até então, só havia encontrado nos livros de psicologia infinitas explicações diferentes para os fenômenos psicológicos, num acúmulo de fatos que jamais permitiria ao pesquisador chegar a qualquer demarcação: “os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita e 0,99” (ETE, p.17). Os críticos eram categóricos ao afirmar que a psicologia transformava em leis verdades referentes apenas a fatos, multiplicando indefinidamente os conceitos psicológicos. Era preciso notar que, embora quisessem os teóricos, os fatos jamais se agrupariam por si, portanto, de nada adiantaria acumulá-los. Antes de tudo, era necessário perguntar quais as condições de possibilidade dos fenômenos psicológicos ocorrerem para, depois, partir para a investigação propriamente dita. E fenômenos aqui entendidos como conjuntos articulados de ocorrências, ou seja, relação entre fatos que possuem uma articulação interna (BERTOLINO, 2005).

Desde Husserl era notório que pela descrição dos fatos não seria possível alcançar as essências. Sim, pois demarcar uma essência implicava em explicitar as condições de possibilidade de um fenômeno ocorrer, mostrar o que faz, por exemplo, uma emoção “sempre singular e única, ser uma emoção e não qualquer outro fenômeno” (EHRlich, p.33). Assim, “a psicologia [...] não poderia ser um começo, porque os fatos psíquicos com os quais nos deparamos nunca são os primeiros. Eles são [...] reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo” (ETE, p.21). As críticas epistemológicas à psicologia apontavam, então, para problemas mais profundos, problemas de ordem ontológica: era preciso responder o que são o homem e o mundo e como se relacionavam os fatos singulares e suas essências. Daí a razão de Sartre ter interrompido seu *La Psyché* e partido para a proposta de elaborar uma *ontologia fenomenológica* a fim de dar conta deste impasse. A psicologia, segundo Sartre, carecia de uma ontologia que servisse de base para a construção de um saber científico, ou seja, que possibilitasse o estabelecimento de uma teoria psicológica, ou ainda, o esclarecimento da universalidade dos fenômenos psicológicos. E essa tarefa já vinha sendo enfrentada por Sartre em suas primeiras obras, como apontado acima, e continuaria com *L'Être et le Néant* e, mais tarde, ganharia seguimento com *Question de*

sua época ajudou a direcionar seus estudos e a fomentar o desejo de reescrever a psicologia a partir do materialismo histórico. Algumas de suas importantes obras são: *Psicologia Social da Mente*, *Psicologia e Linguagem* e *Teoria e Método em Psicologia*.

*Methode, Critique de La Razón Dialectique, Saint Genet e Flaubert*⁵⁰ (BERTOLINO, 1986).

O século XX iniciou em meio a uma atmosfera de questionamento ao cientificismo, à lógica causalista, ao modelo mecanicista e empirista, de modo a colocar as pretensas ciências no banco dos réus, entre elas, a psicologia. A ciência moderna desenvolveu-se como um modo específico de se produzir conhecimento e visou, sobretudo, fornecer subsídios para o ser humano transformar o mundo em que vive. A ciência buscou esclarecer “as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais” (ETE, p.17), ou seja, elucidar as variáveis que compõem um fenômeno de modo a explicitar sua articulação interna - o jogo de funções que tornam possível sua ocorrência (BERTOLINO, 2005). E a psicologia, na medida em que se propunha a ser uma disciplina científica, precisava definir as condições de possibilidade dos fenômenos psicológicos ocorrerem.

O conhecimento científico “vem a ser algo que um sujeito produz ou pretende produzir a respeito de um objeto” (BERTOLINO, 1995, p.14). Implica, portanto, dois pólos: um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido. De saída, se impõe o problema de como se relacionam esses dois pólos, ou melhor, qual a consistência de ser de cada um deles que torna possível a relação entre eles. A questão epistemológica reclama, portanto, uma ontologia de base, pressupõe o esclarecimento destes componentes indescartáveis do processo de conhecimento. Ontologicamente temos a *consciência* (dimensão transfenomênica do sujeito) e as *coisas* (dimensão transfenomênica do objeto) como regiões irreduzíveis. A consciência é pura relação às coisas e ambas existem para além e independentemente da relação que estabelecem entre si. A realidade (as coisas) se impõe à consciência a partir de sua regularidade característica e a consciência se limita a constatá-la, sem modificá-la; têm-se aí, segundo Bertolino (1995), as condições que tornam possível o conhecimento objetivo.

A consciência constata aquilo que aparece, ou seja, o fenômeno. A tradição filosófica, no entanto, não cansou de se perguntar como seria possível afirmar algo sobre o objeto se apenas sua aparência poderia ser conhecida. Ora, Sartre não se furtou a esta discussão⁵¹, ao contrário, demonstrou que a aparência revela a essência e impõe de imediato aquilo que o objeto é (EN). É que a materialidade do objeto se revela à consciência inscrevendo-o na *série* (essência) da qual ele faz parte. Ao ver o livro sobre a mesa, constata-se, simultânea e imediatamente, *este* livro e *um* livro; ou seja, apreende-se tanto a *singularidade* do livro como

⁵⁰Em artigo intitulado *O Método Biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia*, Schneider (2008) expõe a construção do método biográfico ao longo da obra de Sartre, mostrando este método como um recurso para se compreender o movimento concreto de um sujeito no mundo e a biografia de Jean Genet, escrita por Sartre, é utilizada como exemplo.

⁵¹ Ver o desenvolvimento destas idéias no capítulo 2.2.

sua *universalidade*. Deste modo, uma personalidade - enquanto um fenômeno entre outros - pode ser investigada, descrita e entendida. É que ela é, também, um singular-universal na medida em que sua existência (cada perfil) revela sua essência (o projeto de ser), *é* sua essência (BERTOLINO, 1998). É preciso, portanto, compreender mais detalhadamente as características constitutivas deste fenômeno que é o objeto de estudo da psicologia.

4.2.2 A teoria da personalidade em Sartre

Conhecer um sujeito e alterar sua condição de ser exige, em psicologia, dois elementos principais: uma teoria e um método. Uma teoria psicológica é um modo de compreender o ser humano e seus problemas psicológicos; enquanto que um método é uma forma de investigar e intervir para superar o sofrimento decorrente destes problemas psicológicos.

Como pode ser entendida, então, uma teoria da personalidade nos moldes sartrianos?

Um primeiro aspecto a ser considerado é modo como Sartre define a realidade humana. Afirmar a existência como anterior à essência não é apenas uma simples contraposição à tradição filosófica. Ao contrário e para além desta idéia, existir sem qualquer determinação é definir a realidade humana como para-si, como movimento em direção a si, como processo, como indeterminação. Isso significa que, como não há uma essência a priori que defina o ser do sujeito, ele precisa fazer-se, construir seus próprios critérios, escolher-se. A necessidade de escolher é a expressão da liberdade enquanto constituidora do ser da realidade humana. Dada a indeterminação da sua existência, o sujeito surge em meio ao mundo, em uma dada *situação*. Isso quer dizer que todo ser humano nasce e cresce situado em uma conjuntura material, familiar, social, cultural e histórica; ou seja, em um contexto que definirá certos limites objetivos para este sujeito. No entanto, por se constituir ao longo de um processo, o sujeito é liberdade, ou seja, pode escolher o que vai fazer destes limites ou como vai lidar com eles. O sujeito fará, então, uma apropriação singular e subjetiva desta objetividade que o cerca, tornando-se único.

Mas como se dá, então, esse processo de apropriação subjetiva da objetividade? As palavras de Ehrlich (2002, p.44) ajudam a compreender:

em qualquer personalidade, o caminho é sempre do concreto para o abstrato. Ou seja, encontramos sempre um sujeito, que é corpo e consciência, em certa situação material, datada, singular, em relação concreta com um objeto transcendente, ou seja, com outras pessoas, com as coisas, etc. Em outros termos, encontramos sempre um sujeito absorvido

numa ação ou contemplação sobre o mundo. A consciência que ocorre numa situação dessas [...] é a consciência irrefletida de primeiro grau, ou em outras palavras, aquela que se absorve inteiramente no objeto.

Ao se lançar no mundo o sujeito age espontaneamente, mergulha na experiência, é pura e simplesmente consciência do objeto. E este objeto o afeta, ou seja, faz com que o sujeito tenha uma determinada experimentação psicofísica de ser. Por exemplo, quando um homem reencontra a mulher amada após longo tempo, seu coração dispara, suas mãos suam; ele se experimenta atraído por ela, com vontade de abraçá-la, beijá-la. Ele não precisa pensar que ama a mulher para desejar estar com ela: ele é imediatamente atraído na direção dela. Assim, no momento da ação, o sujeito está inteiramente absorvido no objeto, é consciência irrefletida, de primeiro grau; é *moi* (face passiva do eu) em ato, ou melhor, “a experiência da totalidade de ser quem se é, que é o ser inteiro movendo-se para o futuro, sendo seu projeto de ser” (EHRlich, 2002, p.45). Em seguida, esta situação vivida no plano irrefletido será objeto para uma nova consciência, uma consciência de segundo grau ou reflexionante, onde o *eu* aparece em sua face ativa (*je*). O sujeito realiza, então, um movimento de abstração, voltando-se sobre o que viveu para se apropriar, tentar integrar a experiência a sua história. Ao tomar posição crítica sobre o que viveu na espontaneidade, o sujeito tem a *experiência de ser no horizonte*: “trata-se de uma personalidade psicofisicamente experimentando-se sendo no presente e apontando para o ser futuro por conquistar, ou seja, tem um saber de ser que aponta para um campo de possibilidades de ser” (EHRlich, 2002, p.45).

A apropriação subjetiva e singular que o sujeito realiza é *mediada*, ou seja, tem base nas relações concretas estabelecidas com os outros e com o seu entorno. É que os outros já participam de um mundo cheio de significados compartilhados por vários sujeitos. Tais significados estarão de acordo com a época histórica em que vivem, com a conjuntura social e cultural da qual participam, bem como com a maneira pela qual sua família faz uso destes significados. Deste modo, o contexto em que vive um sujeito possui uma série de *arranjos reflexivos* ou modos de compreender o mundo. E o sujeito vai lançar mão destes arranjos para se apropriar das suas experiências. Assim, o sujeito irá se experimentar “atraído” ou “repelido” por determinadas coisas ou situações, de acordo com o “jogo de forças” oriundo de seu sociológico (SCHNEIDER, 2006).

O *social* é composto pelas relações formais e administrativas e permitem ao sujeito criar uma “identidade” social: sou engenheiro, cristão, torcedor do Grêmio, brasileiro, gaúcho e assim por diante. Já por *sociológico*, pode-se entender um conjunto de mediações realizadas por uns poucos sujeitos - em geral, o núcleo familiar - que servirá de base para a construção

da personalidade de um sujeito singular. É um tecido, uma trama de relações internamente ligadas e interdependentes que formam as *atmosferas humanas* que terão função naquele determinado sujeito. Estas atmosferas⁵² são virtuais e podem ser entendidas como um jogo de forças que afeta o sujeito, alcançando-o psicofisicamente. O *psicológico* é, então, o resultado da relação de um sujeito com um objeto que passa a ter a função de afetar este sujeito, sendo que este objeto pode ser de qualquer natureza ou tipo (concreto, virtual, uma pessoa, uma situação, uma coisa). É preciso, então, ter tido alguma relação com o objeto para que ele possa ter algum sentido para o sujeito. Essa experiência de afetação de um sujeito por um objeto é vivida na espontaneidade e será, posteriormente, apropriada por este sujeito à luz das mediações sociológicas (arranjos racionais imanentes) que recebeu ao longo de sua história (SCHNEIDER, 2002).

A materialidade do mundo se impõe ao sujeito como um meio para dele realizar os seus fins. Para conseguir alcançar seus desejos e concretizar seu projeto, o sujeito precisa lidar com estas características do mundo. O mundo exige que o sujeito faça determinado caminho. Por exemplo, para ser professor é necessário ler e estudar inúmeros livros acerca de um determinado assunto. Um livro apenas, não torna o sujeito professor. Ou mais simples ainda, para cruzar uma porta, é preciso abri-la, já que a materialidade da porta e do próprio sujeito o impedem de simplesmente atravessá-la. Então, o mundo aparece para o sujeito como um universo de utensílios aos quais ele pode lançar mão para concretizar seus objetivos. Agora, há aí um coeficiente de *dificuldade*, que é justamente a característica objetiva, concreta, ou melhor, as etapas e desafios a cumprir para se realizar qualquer desejo. E Sartre afirma, “esse mundo é *difícil*. Essa noção de dificuldade não é uma noção reflexiva [...]. Ela está aí, no mundo, é uma qualidade do mundo” (ETE, p.63). Então, o sujeito terá que lidar com estas adversidades e obstáculos que estão no mundo, que são qualidades do mundo. O sujeito é exigido, precisa agir caso queira realizar um desejo, concretizar um sonho. Não há como ultrapassar a concretude do mundo, é necessário enfrentá-la.

E, embora a materialidade (objetividade) do mundo seja a mesma para qualquer sujeito, irá exercer diferentes funções em cada sujeito, de acordo com sua história singular,

⁵²A noção de atmosfera humana pode ser entendida tal qual uma atmosfera meteorológica. Por exemplo, em um dia com previsão de chuva, o dia pode até amanhecer nublado, com muitas nuvens e cinzento. Porém, quando a chuva se aproxima, logo percebemos as mudanças: o vento fica mais forte e gelado, o céu escurece, as nuvens se multiplicam e, às vezes, até raios ou trovoadas ocorrem. Todos estes elementos compõem o jogo de forças que, articulados, dão origem à chuva. Formou-se uma atmosfera que ganhou força e atingiu seu ápice quando a chuva caiu e depois se esgotou junto com a chuva. Psicologicamente acontece o mesmo: um objeto que tem a propriedade de afetar o sujeito (por correlação com um objeto que afetou este sujeito no passado) arma uma atmosfera que constitui em um jogo de forças antropológicas e sociológicas que lançam o sujeito para um passado e, também, para um futuro de ser.

com seu projeto de ser futuro. É que, segundo Ehrlich (2002, p.115, grifo da autora), “quando se trata de realidade humana *não há ação gratuita, toda ação se unifica nesse mundo futuro por alcançar*”. Daí que a resistência imposta pela montanha ao se tentar escalá-la - para usar o exemplo de Sartre – é tal e qual para todos os que se empenham nesta jornada (EN). Porém, a maneira como se encara tal desafio ou mesmo como se lida com a fadiga varia de sujeito para sujeito. Tal posicionamento está diretamente relacionado com o futuro que ilumina tal ação. É que para Paulo que adora esportes e os pratica com frequência, há um sentido que transcende o ato em si, que ilumina o futuro desejável de ser aquele que, através do esforço físico, vence as dificuldades, mantém-se ativo, supera-se. Significado esse que pode não ser compartilhado por João, seu companheiro de viagem, e, que, por isso mesmo, ao deparar-se com a fadiga, acaba interrompendo a caminhada.

Assim, o sujeito vai elegendo-se, vai direcionando seu ser de modo a unificar-se em um projeto. O *projeto de ser* é o nexos que unifica as ações do sujeito. Isso quer dizer que em cada ato é possível encontrar um significado que o transcende. O *projeto de ser* é a livre eleição de um sujeito em uma contingência dada. Por contingência, é preciso entender uma determinada época histórica e social, uma dada conjuntura antropológica e sociológica. As escolhas livres do sujeito serão realizadas a partir desta situação em meio a um processo temporal. E é a dimensão do futuro que expressa este conceito central da teoria da personalidade sartriana. De saída, pode-se dizer que o tempo é constitutivo da realidade humana e que uma personalidade resulta de uma síntese dialética das experiências vividas no *passado, presente e futuro*. E o futuro que está por vir ilumina os atos presentes, confere a eles um sentido. O desejo de ser é o que motiva a ação, o faz com que o sujeito busque concretizar seu ser; pois o desejo é concreto, está expresso em cada ação e, ao mesmo tempo, revela o projeto fundamental (EHRlich, 2002).

Pode-se dizer, então, que o psicológico é um momento do processo objetivo, é interiorização da exterioridade (QM). Isso quer dizer que uma personalidade resulta de um “processo dialético de apropriação da objetividade” (SCHNEIDER, 2006, p.11), ou seja, um sujeito se “personaliza” a partir das relações concretas que estabelece com seu contexto material, antropológico e sociológico; é, então, apropriando-se destas condições que o engendram que o sujeito vai constituir seu psicológico. O que é o mesmo que dizer que o sujeito é um corpo/consciência que se encontra sempre situado no mundo ou *em situação*; que nada mais do que “a relação singular entre o homem ontologicamente livre e a contingência transcendente onde ele se encontra que constitui a sua faticidade” (EHRlich, 2002, p.152).

Todo sujeito opera em um *campo de possibilidades de ser* dado pelo contexto

antropológico, sociológico e pela materialidade que o cerca. Assim, esse campo de possibilidades de ser define a *estrutura de escolha* a partir da qual o sujeito se elegerá livremente. Ao escolher, o sujeito elege-se em um *cogito* que é a “consciência de existência que se impõe a partir das situações concretas” (SCHNEIDER, 2006, p.12). E como o cogito é uma experimentação psicofísica de ser, vivida na espontaneidade, é da ordem do *saber*, é uma *certeza de ser*; daí a razão de se impor ao sujeito como *tendo que ser realizada*. Assim, o cogito “é a totalização do caminho que fizemos” e se impõe ao sujeito, ao modo de um teorema (SCHNEIDER, 2006, p.14). Por paradoxal que pareça, é o próprio movimento livre do sujeito que engendra seu cogito. É que as ocorrências objetivas, através dos arranjos sociológicos, são apropriadas pelo sujeito, formando um conjunto articulado chamado *saber-de-ser*; é o modo como ele “se reconhece sendo” ou seu *cogito*. Daí o porquê da possibilidade escolhida livremente acabar se impondo ao sujeito como *tendo que ser realizada*, forjando sua *dinâmica psicológica*. A dinâmica psicológica de um sujeito nada mais é do que a “noção de que os atos do sujeito têm significados que remetem à sua constituição psicológica, ganhando uma dinâmica transcendente às condições sociomateriais que a geraram” (SCHNEIDER, 2006, p.4). O sujeito experimenta-se, então, como que “arrastado por forças” que, no entanto, são forjadas por seu próprio contexto antropológico e sociológico.

O processo regular de constituição de um sujeito, conforme aponta Schneider (2006, p.14), o leva a uma “constante relação entre o antropológico (dimensão da liberdade) e o psicológico (dimensão da experimentação psicofísica de ser)”, gerando um “cogito dialetizado”. Tal expressão significa que a pessoa tem condições de lidar com as adversidades e contradições que surgem ao longo de sua vida. Agora, pode ocorrer de esta dinâmica absolutizar-se, de modo a ocorrer “uma cisão entre o antropológico e o psicológico” (SCHNEIDER, 2006, p.14). A pessoa fica, assim, “prisioneira de seu cogito” ou “retida em sua dinâmica psicológica”. É quando o sujeito não consegue mais valer-se da objetividade, compreendendo toda e qualquer situação vivida a partir de uma apropriação prévia – é a “psicologização de si mesmo” e o que está na base de grande parte dos processos de complicação psicológica.

Costurando toda esta trama de conceitos, está a noção de *liberdade*. A realidade humana é ontologicamente definida como para-si: ela não é si mesma, pois está sempre *em direção* a si. Deste modo, tem a necessidade de se fazer, de construir seu ser. Ser livre é ter que escolher, é não poder furtar-se a isso; no entanto, qualquer escolha é feita a partir de uma dada *situação*, de um dado contexto histórico, material, social e sociológico; é através desta conjuntura que se engendra um sentido para seu ser, que é, no fim das contas, o *projeto de ser*

(EN). Escolher é, então, comprometer-se, apontar para um futuro desejável, para um devir. É a ação do homem que o insere no mundo, que o permite significar o que vive e o leva na direção da realização de seu ser. Ele é, assim, “um processo contínuo de totalização/destotalização/retotalização, ou seja, um vir-a-ser, justamente porque livre” (SCHNEIDER, 2006, p.15). É que a liberdade está no plano ontológico-antropológico enquanto que a dinâmica psicológica está no plano antropológico-psicológico. Ora, isso significa, simplesmente, que a liberdade, ao mesmo tempo em que define o ser da realidade humana, só existe *em situação*, em um dado campo de possibilidades. Já a dinâmica psicológica é fruto de um processo de interiorização desta “situação” que acaba por transcendê-la. É que ela retém seus significados para além da objetividade que a gerou, fazendo o sujeito antecipar-se num movimento já determinado, impondo uma espécie de inércia de ser ao sujeito (SCHNEIDER, 2006). Essa dinâmica, na medida em que é de ordem psíquica, dá-se no nível irrefletido, é experimentação psicofísica de ser. Daí que para alterá-la, é preciso mexer no cogito, no sujeito concreto, na certeza de ser que o sujeito possui sobre si mesmo. Para tanto, “o sujeito terá de compreender *como* ocorre essa experimentação, quais as situações e objetos que o afetam, como ele é pego pela atmosfera do ambiente onde se encontra. Terá de localizar-se ante as determinações antropológicas e sociológicas que o remeteram a esse saber de ser” (SCHNEIDER, 2006, p.15).

E como pode ser entendido, então, um método de investigação da personalidade em termos sartrianos?

A delimitação de um método para se investigar a realidade humana foi feita pelo próprio Sartre em *L'Être et le Néant*, no capítulo intitulado *La Psychanalyse Existentielle* e posteriormente completada em *Question de Méthode*.

Pode-se dizer, sinteticamente, que o método sartriano é regido por um *princípio*, um *objetivo* central e um claro *ponto de partida* (SCHNEIDER, 2002). Quanto ao *princípio*: o ser humano é considerado “uma totalidade”, o que quer dizer que “em cada inclinação ou tendência a pessoa se expressa inteira, ainda que segundo uma perspectiva diferente” (EN, p. 760). O ser humano é, então, uma multiplicidade de atos e/ou condutas que se revelam de maneira única, total. Há uma articulação entre os diferentes atos e um significado comum a cada um deles que os transcendem na direção do sujeito inteiro, do seu projeto de ser: “esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, expressa minha eleição original em condições particulares; não é senão a eleição de mim mesmo como totalidade nessas circunstâncias” (EN, p.761). Daí o *objetivo* do método sartriano ser elucidar o *projeto de ser* ou o sentido

original da vida do sujeito; ou, em outros termos, “decifrar o nexos existente entre os diversos comportamentos, gostos, gestos, emoções, raciocínios do sujeito concreto, ao extrair o significado que salta de cada um destes aspectos” (SCHNEIDER, p.302). Cada ato tem um sentido que remete ao projeto original, ou seja, não há ato gratuito, há sempre um fim perseguido. Então, é preciso decifrar a significação comum a todos os atos de modo a iluminar o projeto fundamental. E, o *ponto de partida* deve ser a experiência concreta, o sujeito em meio ao mundo, na sua relação com os outros e com as coisas. É o vivido espontâneo, não-posicional do eu que precisa ser descrito de modo a alcançar a experimentação de ser no horizonte ou o cogito. É que o caminho precisa ser do concreto para o abstrato, da experimentação concreta de ser (moi) para a apropriação crítica de si (je).

No *Question de Méthode*, Sartre procurou integrar ao seu método a contribuição do marxismo. Assim, entender o processo de constituição da personalidade humana exige, ainda, uma compreensão progressivo-regressiva. É que um sujeito singular está inscrito em um contexto histórico, social, cultural, material e familiar que são os aspectos objetivos “que definem os contornos de ser de um sujeito concreto, reenviando-os, ao mesmo tempo, à sua subjetividade, a fim de se compreender a apropriação peculiar desses aspectos mais universais” (SCHNEIDER, 2002, p.303). Por isso, o método precisa realizar esse movimento progressivo-regressivo, que é o trânsito constante entre o singular e o universal, entre o subjetivo e o objetivo: é que o sujeito faz a história ao mesmo tempo em que é feito por ela.

Em suma, um método de investigação da personalidade, segundo Sartre, deve ser *compreensivo* e/ou *sintético* porque procura encontrar o nexos significativo que unifica os diversos atos de um sujeito, partindo de sua experiência concreta; e, *progressivo-regressivo* porque deve transitar constantemente entre os aspectos universais e singulares que constituem um sujeito.

4.2.3 Complicações psicológicas e imaginação

Considerando que toda personalidade é um fenômeno que se constitui a partir de um processo dialético entre objetividade e subjetividade e envolve um sujeito de carne e ossos em relação com o mundo, todo e qualquer fenômeno psicológico implica, portanto, um sujeito que é corpo/consciência em direção a um fim, o *projeto de ser*. Assim, o sujeito que imagina está em relação com as coisas e com os outros, e, embora imaginar seja uma atividade comum a todo o ser humano, ela pode exercer diferentes funções na vida de uma pessoa. Isso significa

que todo sujeito que imagina produz uma consciência espontânea que põe diante de si um objeto irreal, mas que cada sujeito tem suas próprias experiências imaginantes, com certos objetos e vai se apropriar delas de uma dada maneira. É que essa qualidade irrealizante da imaginação, na medida em que opera uma negação do real, possibilita um movimento de transcendência frente à situação dada; é uma atitude cotidiana e regular, que tem uma utilidade para o sujeito, mas, dependendo da forma como o sujeito vai lidar com estas experiências, ele pode acabar prisioneiro delas.

Ao longo da história de um indivíduo - que é única e singular - certos objetos adquirem *função* no ser dele, ou seja, passam a ser significativos para a realização do *projeto de ser* deste sujeito. Então, para entender quais objetos afetam um sujeito, como e porque isso ocorre, é preciso consultar sua história de relações com estes objetos. A experiência de imaginação – como toda e qualquer vivência psíquica - vai ocorrer dentro de um contexto concreto e material que tem um sentido para o sujeito. E os objetos irreais serão formados a partir da degradação dos saberes que o sujeito retira do seu contexto sociológico e antropológico. Imaginar é, também, uma forma de tentar realizar um desejo, de encenar a satisfação, o que quer dizer que o sujeito que imagina está “cheio de desejo” e quer muito saciá-lo. Ele sabe que pela via real o caminho é mais longo ou, muitas vezes, impossível de ser alcançado, então, imaginar é uma saída momentânea para aliviar sua tensão. As experiências imaginárias não são problemáticas em si, ao contrário, são regulares a todo psiquismo. Os problemas, no entanto, podem ocorrer, mas em relação ao modo como estas experiências são apropriadas pelo sujeito, ou seja, a forma como são integradas no conjunto de sua personalidade.

Existem basicamente duas formas de desestruturação da personalidade relacionadas às experiências de imaginação que são: “impasses na apropriação” e “inviabilização psicológica nas suas experiências com a realidade” (BERTOLINO et.al, 2001). No primeiro caso, a pessoa pode se complicar psicologicamente a partir da apropriação que vai fazer das suas experiências imaginárias. Por exemplo, um sujeito que tenha se imaginado realizando um ato violento contra uma pessoa. Ao retomar o que imaginou ele pode perguntar-se porque imaginou uma coisa como essa, já que nunca seria capaz de fazer tal coisa e se tranquilizar, pois está certo de que isso não tem qualquer fundamento em sua vida. Ou, ao questionar-se, pode ficar inseguro, não se reconhecer nesta experiência e considerar que isso pode ser um sinal de que é, na verdade, violento, capaz de fazer uma maldade a alguém. Esta última apropriação, que deixa a dúvida, pode, mais tarde, vir a se somar com outra destas experiências e começar um processo de complicação psicológica neste sujeito. Lembrando

que o que faz um sujeito se apropriar de uma ou outra maneira é sua história de relação com tais objetos. Para acreditar na possibilidade de ser violento, este sujeito precisa ter tido relações que envolvam violência e, ao mesmo, que questionem seu modo de ser calmo e pacífico.

No segundo caso, o sujeito já está vivendo em impasse psicológico, ou seja, já está enfrentando dificuldades nas suas relações concretas e tal situação objetiva sofrida e insuportável o leva a produzir experiências de imaginação; é que ele não consegue realizar seu projeto ali no mundo real e vai tentar fazê-lo imaginariamente. É como no exemplo do filme⁵³ que retrata um sujeito que amava perdidamente sua mulher, mas ela repentinamente o deixou. O abandono súbito e inesperado e a forma como ele a amava foram decisivos no intenso sofrimento vivido por ele na seqüência, e, mais do que isso, no sofrimento que perdurou. A dificuldade de transcender a situação vivida, de superar a frustração e, ao mesmo tempo, realizar seu desejo de amar e ser amado, o impulsionou na produção de uma mulher imaginária. Essa “mulher invisível” possuía todas as características que ele sempre quis em uma mulher: era bonita, cuidava dele e desejava as mesmas coisas que ele, como se casar, ter filhos, etc.; era a “mulher ideal” – tinha tudo o que ele tinha colocado nela, tal como ocorre com todo e qualquer objeto irreal. Ao imaginar, ele se distanciava da sua frustração amorosa real tão difícil de resolver. E cada vez mais ele foi mergulhando neste mundo, passando a organizar sua vida em função da mulher imaginária; saía na rua como se estivesse com ela ao lado (mas estava sozinho), conversava com ela (conversava consigo mesmo), indignava-se com os outros que a tratavam como se não existisse. É que quando estava com sua “mulher invisível” ele estava inteiro nela, absorvido por ela; sim, pois a atividade imaginária é espontânea, exige do sujeito que ele seja pura e simplesmente consciência do objeto em imagem. E só através de um novo ato, de um ato de segundo grau ele poderá tomar distância de sua experiência imaginária e aí se apropriar dela. É neste momento que ocorre o confronto com o real que é, ao mesmo tempo, a aniquilação da experiência irreal. A quebra da repetição destas experiências ocorreu, justamente, quando seu amigo exigiu uma prova da realidade desta mulher. Ao tirar a foto dela, ele estava certo de sua existência; porém ao mostrar a foto sem qualquer mulher ao amigo, ele se assusta. Ali ele está posicionado reflexivamente frente à sua experiência imaginária, está diante do real, do amigo real, da foto real e vazia. E ele se desespera, porque *sabe* que por esta via jamais conseguiria realizar, de fato, seu desejo de amar e ser amado; *sabe* que é preciso viver o amor com uma mulher de carne e osso na

⁵³A MULHER INVISÍVEL. Diretor Pedro Torres. Conspiração Filmes, Warner Bros. Pictures, Globo Filmes, Lereby, YB Music. Rio de Janeiro, 2009.

realidade para saciar seus anseios; mas ele *sabe*, também, que optou por outra via, a imaginária. Momentaneamente seus desejos foram saciados, mas irrealmente; para provar um amor real, é preciso enfrentar suas dificuldades e contradições, é preciso se comprometer, se adaptar constantemente e não há como escapar disso.

As situações descritas acima são exemplos de problemas concretos que podem levar uma pessoa a se complicar psicologicamente ou a se *aprisionar* no imaginário, o que seria uma consequência mais grave. Tal como uma personalidade sadia se constrói ao longo de um processo, o enlouquecimento também se desenrola gradativamente. Um sujeito que vive situações demasiado estressantes, de maneira intensa e repetida, e que envolvem a desqualificação de seu ser, pode encontrar no imaginário um refúgio, um meio de distanciar-se deste real tão difícil. Porém, a partir daí, passa a ter cada vez menos condições de operar neste mundo, justamente porque vai se descolando dele. Não há como resolver os conflitos vividos sem agir, de fato, na direção de solucioná-los. O aprisionamento no imaginário vai ocorrer, então, quando o sujeito não se fizer mais *mediar* pela realidade e sim pelo imaginário: sua vida passa a girar em função de suas experiências de imaginação. Assim, tudo o que lhe ocorre no real é explicado pelo seu referencial irreal e como não compartilha das experiências reais vividas por ele mesmo e pelos outros, vai se isolando. É que como o real tornou-se insuportável, ele se afasta dele cada vez mais para não ter que lidar com o sofrimento gerado por sua inviabilização. Só o que consegue é travar uma luta fora do real, com os inimigos imaginários que ele mesmo criou e que, portanto, sabe como são e o que esperar deles. E esta via é direta: leva à solidão e ao enlouquecimento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou destacar os aspectos da teoria sartriana do imaginário que contribuem para a compreensão do psíquico. Considerando este objetivo central, apresenta-se, a seguir, uma síntese dos principais desdobramentos da análise realizada por este trabalho.

Primeiramente, a teoria do imaginário pode ser considerada uma continuação da teoria da consciência sartriana. Ao afirmar que a imagem é uma consciência, Sartre reafirma a consciência como intencionalidade, como pura relação às coisas e, por isso, incapaz de carregar a opacidade de qualquer tipo de conteúdo. Situa, assim, todo e qualquer objeto fora da consciência, o que vale também para o objeto em imagem.

Em segundo lugar e, ainda, por defender a tese de que a imagem é uma consciência, Sartre a emancipou da tradição que lhe conferia certa inferioridade e, ao mesmo tempo, certa obscuridade no que tangia à sua função para o psiquismo. Ao assegurar, portanto, que a imagem é uma das formas possíveis de consciência, Sartre devolveu a ela sua relevância, pois a situou entre as principais funções psíquicas: imaginar é tão significativo para um sujeito quanto perceber ou refletir.

Em terceiro lugar, a emancipação da consciência reafirmada a partir da teoria do imaginário permitiu retomar a tese da transcendência do ego (psíquico), ou seja, da consciência como não sendo sinônimo de psíquico. Desde *La Transcendence de L'Ego* este problema veio sendo elucidado por Sartre e é essencial tratar dele para se compreender o psíquico. Ora, uma personalidade (psíquico, ego ou eu) constitui-se de maneira transcendente à consciência, ou seja, é objeto para ela. De modo que é a consciência reflexionante, somente, que permite que o eu apareça, fazendo com que a personalidade se torne objeto para o sujeito. Assim, uma consciência imaginante – tal qual qualquer consciência – estabelecerá uma relação com um objeto e precisará ser apropriada pelo sujeito para que possa ser integrada ao conjunto de sua personalidade.

Em quarto lugar, a consciência imaginante é a representação, por excelência, da tese da liberdade. Liberdade é a possibilidade sempre aberta de escolher algo diferente para si. Na medida em que se é consciência, é-se relação a algo diferente, externo, de modo que a cada vez tem-se uma relação única e singular com determinado objeto. Daí a relação com o real ser uma aventura interminável e o projeto de ser de um sujeito uma totalidade sempre em curso. A consciência imaginante, justamente porque opera frente ao irreal, realiza uma nadificação do real, ou melhor, se efetiva sobre um fundo de mundo (real) que ela nega. Com isso, é possível ultrapassar o real e presentificar um novo horizonte de possibilidades de ser, ou seja,

um futuro desejado; sim, porque ao ficar colado ao real, o que se tem é sempre este presente imediato. É que esta passagem ao futuro, mesmo que de modo irreal, facilita, de certa maneira, o percurso a ser feito, obrigatoriamente, pelo real. Vislumbrar o que se quer alcançar é um meio de aproximar a realização deste desejo, mesmo que isso não dispense nenhum dos esforços necessários a concretizar tal objetivo. Há como que uma disposição psíquica que empurra o sujeito em direção ao futuro.

Ampliando o debate que atravessa este trabalho do início ao fim estão, reunidas, as noções de consciência e psíquico e de imaginação e reflexão. Entender a contribuição da teoria do imaginário de Sartre para a elucidação do psíquico exige, ainda, o esclarecimento destas noções bem como da relação existente entre elas. É o que a discussão realizada a seguir procura contemplar.

A filosofia de Sartre reformulou os conceitos de consciência, de mundo e, conseqüentemente, de homem. A partir daí construiu uma nova ontologia, ou seja, um novo entendimento sobre a realidade que culminou em uma nova antropologia e se desdobrou em revigoradas perspectivas epistemológicas, especialmente para o campo da psicologia. É dentro deste contexto que se situa a discussão em torno da relação consciência-psíquico e imaginação-reflexão.

A consciência, ao ser definida como a condição de toda relação, mostrou-se vazia e transparente, excluindo, definitivamente, a possibilidade de carregar dentro de si qualquer tipo de conteúdo. Assim, sendo movimento em direção às coisas, todo e qualquer objeto da consciência só pode estar no mundo, ser um objeto do mundo. Isso quer dizer que a consciência não tem interior, que ela é pura e simplesmente a condição de se estabelecer relação com o mundo e que tudo está fora dela e é outra coisa que ela. O que é a realidade humana então? Ora, um sujeito é sempre um corpo/consciência em processo de se fazer. A consciência é, para Sartre, a dimensão da subjetividade, enquanto que o psíquico é a subjetividade objetivada. É que o sujeito se relaciona com a objetividade e lhe confere um sentido singular: é a interiorização/subjetivação da objetividade; depois, ao agir no mundo, exterioriza sua subjetividade, ou seja, apresenta-se de maneira única, definindo-se para si e para os outros como este ou aquele. Uma personalidade constrói-se, então, através de um processo que se desenrola ao longo do tempo e em meio ao mundo. É preciso se relacionar com as coisas e com os outros para ser afetado por elas e para tornar-se este ou aquele sujeito.

A consciência é, então, condição de toda relação e o psíquico (ego) é a unificação que resulta de uma série de consciências. Imaginar é um tipo de consciência possível, assim como

refletir (raciocinar). O psíquico é fruto, então, de “n” consciências imaginantes, reflexionantes, perceptivas e assim por diante. Imaginação e reflexão são atividades indispensáveis para que um sujeito se constitua. É preciso, no entanto, entender melhor como isso ocorre.

Além dos diferentes tipos de consciência possíveis, existem, também, diferentes níveis de consciência. Quando imagina, percebe ou se emociona, por exemplo, o sujeito absorve-se inteiramente no objeto, mergulha na ação, é consciência espontânea ou de primeiro grau. Só depois, através de um ato de segundo grau, ele poderá tomar posição frente ao que viveu. Esta consciência é chamada reflexionante ou de segundo grau e toma a consciência anterior como objeto. Ao refletir criticamente sobre o que imaginou, percebeu ou se emocionou, o sujeito pode se apropriar desta experiência de modo a integrá-la ou não ao conjunto de sua personalidade. Assim, através de inúmeras consciências imaginantes, perceptivas, reflexivas, o sujeito se faz. Isso significa que o sujeito precisa agir, ou seja, ele se faz pela ação.

O movimento de personalização é sempre do concreto para o abstrato. Ora, mas o que isso significa? Quando o sujeito age, ele é consciência *do* objeto. Se essa consciência for de primeiro grau, o sujeito se absorve completamente no que está vivendo; estabelece uma relação noemático-noética, ou seja, *as coisas/mundo* (noema) afetam o *sujeito* (noese) em função da história de relações que este sujeito tem com aquele objeto. Por exemplo, ao ouvir alguém falar de Sartre eu logo fico interessada, puxada para conversar. E isso porque me dedico a estudá-lo há sete anos, porque minha profissão está ligada a ele, porque admiro sua obra, porque acredito em sua filosofia e assim por diante; ou seja, tenho uma história de relação com o objeto “Sartre” e por isso sou afetada por ele. É que a consciência espontânea é uma vivência concreta onde o sujeito é pego “em carne e osso”! Ao cessar esta consciência, outra surge e toma esta anterior como objeto. Através dessa consciência de segundo grau ou reflexionante o sujeito vai se apropriar da sua experiência. É quando ele toma distância do vivido ou o toma abstratamente para tentar integrar o que experimentou a sua história, ao conjunto do seu ser. Esta consciência reflexiva crítica é responsável pelo aparecimento do *eu*, ou seja, o sujeito se posiciona enquanto aquele que realizou tal ação. Muitas vezes, porém, neste momento, aparecem contradições. O sujeito pode não se reconhecer no que fez ou o que viveu pode não “fazer sentido” para sua vida, de acordo com seu entendimento. É aí que o sujeito pode se complicar psicologicamente. Sim, pois na próxima vez que viver uma situação semelhante, o objeto atual fará correlação noemática com o objeto passado de modo a ir cristalizando o entendimento. E podem acontecer, basicamente, dois problemas: ou sua compreensão do vivido é equivocada e daí deriva uma série de confusões; ou o vivido é

extremo e já está dentro de um processo de complicação.

Então, é da relação concreta consciência-mundo que o sujeito se faz; pois ele tem uma história singular de relação com o mundo, daí a razão dele ser afetado por certos objetos e por outros não. E a imaginação, para além do fato de ser um tipo de consciência possível – e é uma consciência espontânea – tem o que Sartre chamou de “função irrealizante”. É que a consciência imaginante está no mundo, mas só se realiza enquanto ação concreta de um sujeito ao se “irrealizar”, ou seja, ao negar o mundo real, presente. Ela é um movimento de lançar-se para além do real de modo a abrir um novo campo de possibilidades de ser futuras. É que o futuro é o que ainda não é e quando vem a ser já se tornou presente e, num instante, já se tornou passado. O futuro é, por excelência, o que “não se realiza”, é busca constante, é vir a ser. Ao imaginar, o sujeito nadifica o mundo real e presente e consegue vislumbrar o seu campo de possibilidades de ser que, de fato, está sempre aberto. É que, no fim das contas, está-se falando da liberdade sartriana. Sim, pois ser livre nada mais é do que ter que escolher; ser livre é agir no mundo, é comprometer-se com um futuro por fazer; é ter a possibilidade sempre aberta de, a qualquer tempo, fazer outra coisa de si mesmo; é poder, pela ação, alterar o campo de possibilidades futuras; seja essa ação imaginária, reflexiva, perceptiva e assim por diante.

A tese sartriana, então, não dispensa o mundo, não dispensa a ação, não dispensa a liberdade, não dispensa a imaginação e nem mesmo a reflexão. Afirma, ao contrário, que ser é “ser-no-mundo” e “em situação”. E, enquanto liberdade, o sujeito é aquilo que ele faz de si mesmo pela sua ação concreta. Deste modo, através da experiência de imaginação pode transcender o que está dado e vislumbrar novas possibilidades. Evidentemente, para alterar sua situação, precisa agir no mundo, enfrentar as adversidades. No entanto, esse exercício de se “descolar” do real faz com que o sujeito tenha sempre a sua frente uma possibilidade, algo por alcançar. Por fim, é plausível pensar que a envergadura da filosofia de Sartre torna possível a compreensão das contradições humanas e, conseqüentemente, das complicações psicológicas, sendo necessário, para tanto, estudá-la com profundidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVES DE SOUZA, Luiz Henrique. A Crítica de Sartre ao Ego Transcendental Husserliano. **Cadernos PET-FILOSOFIA**, Curitiba, n.3, 2000. Disponível em <www.filosofia.ufpr.br/public/pet03/index.htm> acesso em 12 de maio de 2008.

ARRUDA, Francimar Duarte. A Questão do Imaginário: a contribuição de Sartre. **Em Aberto**, Brasília, ano 14, n.61, jan/mar, 1994.

BEAUVOIR, Simone. **A Força da Idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BELLO, Ângela Ales. **Fenomenologia e Ciências Humanas**: psicologia, história e religião. Bauru: EDUSC, 2004.

BERG, J.H. **O Paciente Psiquiátrico**. Campinas: Livro Pleno, 2000.

BERTOLINO, Pedro. **Sartre: ontologia e valores**. 1979. 155p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. **Psicologia Existencialista**. Florianópolis: Edições Nuca, 1986.

_____. Psicologia: Ciência e Paradigma. **Psicologia no Brasil**: Direções Epistemológicas. Brasília: CFP, 1995.

BERTOLINO, Pedro et al. **A Personalidade**. Florianópolis: Edições Nuca, 1996. Cadernos de Formação 1.

_____. **As Emoções**. Florianópolis: Edições Nuca, 1998. Cadernos de Formação 2.

_____. **O Imaginário**. Florianópolis: Edições Nuca, 2001. Cadernos de Formação 3.

BERTOLINO, Pedro; FÉLIX, Claudia. **A Problemática da Ciência**. Florianópolis, 2005. Disponível em <www.nuca.org.br>. Acesso em 20 de setembro de 2006.

CABESTAN, Philippe; TOMES, Arnaud. **Le Vocabulaire de Sartre**. Paris : Ellipses, 2001.

CABRAL, Álvaro; NICK, Eva. **Dicionário Técnico de Psicologia**. 14 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTRO, Paulo Alexandre. **Metafísica da Imaginação**: estudos sobre a consciência irrealizante a partir de Sartre. Portugal: Bond, 2006.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. L&PM Editores: São Paulo, 1986.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. **Lês Écrits de Sartre**: chronologie, bibliographie commenté. Paris: Gallimard, 1970.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** 9 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

EHRLICH, Irene Fabrícia. **Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre para a Psicologia da Orientação Profissional**. 2002. 232p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

FRAGATA, Júlio S. J. **A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

GOODWIN, C. James. **História da Psicologia Moderna**. São Paulo: Cultrix, 2005.

GOTO, Tommy Akira. **A (Re) Constituição da Psicologia Fenomenológica em Edmund Husserl**. 2007. 219p. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade de Campinas, Campinas.

GRANZOTTO, Rosane Lorena. **Gênese e Construção de uma “Filosofia da Gestalt” na Gestalt-terapia**. 2005. 131P. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. 15ªed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. **Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.

JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas: de Kierkegaard a Sartre**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Liberdade em Sartre: somos livres para nos tornarmos livres. **Revista Mente, Cérebro e Filosofia** (número especial: "As bases do pensamento fenomenológico"), São Paulo, v. 5, p. 55-61, 28 jun. 2007.

_____. **A Psicanálise Existencial de Sartre**. Curso livre. I Semestre de 2009. São Paulo: Casa do Saber, 2009. CD-ROOM. 12 horas de duração.

LÉVY, Bernard-Henri. **O Testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

_____. **O Século de Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOUILLIE, Jean-Marc. **Sartre: conscience, ego et psyché**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna Contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UFPR, 2002.

_____. Husserl: intencionalidade e fenomenologia. **Revista Mente, Cérebro e Filosofia** (número especial: "As bases do pensamento fenomenológico"), São Paulo, v. 5, p. 7-15, 28 jun. 2007.

MOUTINHO, L. Damon Santos. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo:

Brasiliense, 1995.

PRADO JÚNIOR, Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em “O Ser e o Nada”. **Dois Pontos**, Curitiba, v.3, n.2, p.29-36, outubro, 2006.

RAWET, Samuel. **Contos do Imigrante**. Coleção Prestígio. São Paulo: Ediouro, [19--].

RAMON, Saturnino Pesquero. A Importância da Act-Psychology de Franz Brentano. **Psicol. Reflex. Crit.** Porto Alegre, vol.19, n.2, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722006000200021&ing=en&nm=iso. Acesso em 13 jan. 2009.

SARTRE, Jean Paul. **A Imaginação**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. **As Palavras**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Crítica da Razão Dialética**: precedido por Questões de Método. Rio e Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **El Ser y la Nada**: ensayo de ontologia y fenomenologia. Buenos Aires: Losada, 1966.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. **La Trascendencia del Ego**. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1968.

_____. **La Transcendance de L'Ego et autres textes phénoménologiques**. Textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter. Paris : J. Vrin, 2003.

_____. **L'Être et le Néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 2006.

_____. **L'Imaginaire**. Paris: Gallimard, 1986.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

_____. **O Muro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

_____. **O Imaginário**. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Saint Genet: ator e mártir**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Situações I**. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean Paul Sartre**. 2002. 336p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. Liberdade e Dinâmica Psicológica em Sartre. **Natureza Humana**, São Paulo, v.8, n.2, p.283-314, dez. 2006.

_____. O Método Biográfico em Sartre: contribuições do Existencialismo para a Psicologia. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, Rio de Janeiro, ano 8, n.2, p.284-301, 1º semestre de 2008.

SOUZA, Luiz Henrique A. A Crítica de Sartre ao Ego Transcendental Husserliano. **Cadernos PET-Filosofia**, Curitiba, n.3, 2000. Disponível em: <<http://www.filosofia.ufpr.br/public/pet03/index.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2008.

VÉDRINE, Hélène. **Les Grandes Conceptions de L’imaginaire: de Platon à Sartre et Lacan**. Paris: Libraire Générale Française, 1990.

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e Teoria do Conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica**, XIII(2), p.216-221, jul-dez, 2007.

ANEXO A – *Gringuinho* de Samuel Rawet

Chorava. Não propriamente o medo da surra em perspectiva, apesar de roto o uniforme. Nem para isso teria tempo a mãe. Quando muito uns berros em meio à rotina. Tiraria a roupa; a outra, suja, encontraria no fundo do armário, para a vadiagem. Ao dobrar a esquina tinha a certeza de que nada faria hoje. Os pés, como facas alternadas, cortavam o barro de pós-chuva. A mangueira do terreno baldio onde caçavam gafanhotos, ou jogavam bola, tinha pendente a corda do balanço improvisado. Reconheceu-a. Fora sua e restara da forte embalagem que os seus trouxeram. Ninguém na rua. Os outros decerto não voltaram da escola ou já almoçavam. Ninguém percebeu-lhe o choro. A vizinha sorriu ao espantar o gato enlameado da poltrona da varanda. Conteve o soluço ao empurrar o portão. Com a manga esfregava o rosto marcando faixas de lama na face. Brilhavam ainda da chuva as folhas do ficus. Olhou a trepadeira. Novinha, mas já quase passando a janela. Na sala hesitou entre a cozinha e o quarto. A mãe, de lenço à cabeça, estaria descascando batatas ou moendo carne. Despertara-lhe a atenção ao lançar os livros sobre a cômoda. Que trocasse a roupa e fosse buscar cebolas no armazém. Nada mais. Nem o rosto enfiara para ver-lhe o ar de pranto e a roupa em desalinho. À entrada do quarto surpreendeu o blá-blá do caçula que, olhos no teto, tocava uma harpa invisível. Era-lhe estranha a sala, quase estranhos, apesar dos meses, os companheiros. Os olhos no quadro negro espremiavam-se como se auxiliassem a audição perturbada pela língua. Autômato, copiava nomes e algarismos (a estes compreendia), procurando intuir as frases da professora. Às vezes perdia-se em fitá-la. Dentes incisivos salientes, os cabelos lembrando chapéus de velhas múmias, os lábios grossos. Outras, rodeava os olhos pelas paredes carregadas de mapas e figurões. A janela lembrava-lhe a rua, onde se sentia melhor. Podia falar pouco. Ouvir. Nem provas nem argüições. O apelido. Amolava-o a insistência dos moleques. Esfregou ante o espelho os olhos empapuçados. Ontem rolara na vala com Caetano após discussão. Atrapalhou o jogo. O negrinho cresceu em sua frente no ímpeto de derrubá-lo.

Gringuinho burro!

Ajeitou sobre a cama o uniforme. A lição não a faria. Voltar à mesma escola, sabia impossível também. Por vontade, a nenhuma. Antigamente, antes do navio, tinha seu grupo. Verão, encontravam-se na praça e atravessando o campo alcançavam o riacho, onde nus podiam mergulhar sem medo. À chatura das lições do velho barbudo (de mão farta e pesada nos tapas e beliscões) havia o bosque como recompensa. Castanheiros de frutos espinhentos e larga sombra, colinas onde o corpo podia rolar até a beira do caminho. Framboesas que se colhiam à farta. Cenoura roubada da plantação vizinha. A voz da mãe repetia o pedido de cebolas. Coçar de cabeça sem vontade. No inverno havia o trenó que se carregava para montante, o rio gelado onde a botina ferrada deslizava qual patim. Em casa a sopa quente de beterrabas, ou o fumar de repolhos. Sentava-se no colo do avô recém-chegado das orações e repetia com entusiasmo o que aprendera. Onde o avô? Gostava do roçar da barba na nuca que lhe fazia cócegas, e dos contos que lhe contava ao dormir. Sempre milagres de homens santos. Sonhava satisfeito com a eternidade. A voz do avô era rouca, mas boa de se ouvir. Mais quando cantava. Os olhos no teto de tábuas, ou acompanhando a chaminé do fogão, a melodia atravessava-lhe o sono. Hoje entrara tarde na sala. Não gostava de chamar a atenção sobre si, mas teve que ir à mesa explicar o atraso. Cinquenta pares de olhos fixos em seus pés que tremiam. O pedido de cebolas veio mais forte. Gargalhada maciça em contraponto aos titubeios da boca, olhos e mãos. A custo conteve as lágrimas quando tomou o lugar. Chorara assim quando no primeiro sábado saiu de boné com o pai em direção à sinagoga. Caetano, Raul, Zé Paulo, Betinho fizeram coro ao fim da rua repetindo em

estribilho o *gringuinho*. Suspenso o chocalho deparou com os olhos do irmão nos seus. Blá-blá. Sorriso mole. Sentara-se. Abrira o livro na página indicada, tenteando, como cego, para entrar no compasso da leitura. Nem às figuras se acostumara, nem às histórias estranhas para ele, que lia aos saltos. *Fala Gringuinho*. Viera de trás a voz, grossa, de alguém mais velho. *Fala Gringuinho*. Insistia. Ao girar o pescoço na descoberta da fonte fora surpreendido pela ordem de leitura. Olhou os dentes aguçados insinuando-se no lábio inferior como para escapar. Explicar-lhe? Como? Mudo curvou a cabeça como gato envergonhado por diabrura. Era-lhe fácil e lágrima. Lembrou um domingo. Enfiou-se pelo pátio com Raul que o chamara à sua casa. No fundo do quintal cimentado, sob coberta, dispusera os dois times de botões. Da copa o barulho, ainda, dos talheres, fim do ajantarado. Chamaram. A mãe cortou o melão e separou duas fatias. Raul agradeceu pelos dois. “Ah! É o gringuinho!” Expelida pelo nariz a fumaça do cigarro, o pai soltara a exclamação. Quase o sufoca a fruta na boca. Os tios concentraram nele a atenção. Parecia um bicho encolhido, jururu, paralisado, as duas mãos prendendo nos lábios a fatia. “*Fala gringuinho!*” Coro. *Fala gringuinho*. Novamente as vozes atrás da carteira. Da outra vez corra como acuado em meio a risos. Recolhido no quarto, desabafou no regaço da mãe. Blá-blá. Agitar do chocalho. Um cheiro de urina despertara-o da modorra. Um fio escorria da fralda no lençol de borracha. *Fala gringuinho*. Sentiu-se crescer e tombar para trás a cadeira. Em meio à gritaria a garra da velha suspendeu-o amarrotando a camisa. Cercado, alguns de pé sobre as mesas, recolheu-se à mudez expressiva. Da vingança intencionada restara a frustração que se não explica por sabê-la impossível. Blá-blá! A poça de urina principiava a irritá-lo e após esperneios o irmão arrematou em choro arrastado. Agitou o chocalho novamente, com indiferença, olho na rua. O matraqueado aumentara o choro. Não percebeu a entrada da mãe. Sem olhá-lo, recolheu o irmão no embalo. Tirou da gaveta a fralda seca, e entre o ninar e o gesto de troca passou-lhe a descompostura. Insistiu no pedido do armazém. Ele tentou surpreender-lhe o olhar, conquistar a inocência a que tinha direito. Depois gostaria de cair-lhe ao colo, beijá-la e contar tudo, na certeza de que lhe seria dada a razão. Mas nada disso. Recolhendo os níqueis procurou a porta. Traria as cebolas. E não contaria que ao ser repreendido na escola, na impotência de dar razões, quando a velha principiou a amassar-lhe a palma da mão com a regra negra e elástica, não se conteve e esmurrou-lhe o peito rasgando o vestido. Quando atravessou o portão acelerou a marcha impelido pelo desejo de ser homem já. Julgava que correndo apressaria o tempo. Seus pés saltitavam no cimento molhado, como outrora deslizavam, com as botinas ferradas, pelo rio gelado no inverno.

ANEXO B - Tipos e Níveis de Consciência⁵⁴

NÍVEIS DE CONSCIÊNCIA	
Consciência de 1º grau Cogito pré-reflexivo	Consciência de 2º grau Cogito reflexivo
<ul style="list-style-type: none"> • Posicional <u>do</u> objeto = se posiciona frente a algo que ela não é = princípio da intencionalidade • Não posicional de si = irrefletida = enquanto ocorre não se toma como objeto • É em ato • <u>Não</u> posicional do eu = o eu não aparece • MOI = face passiva do EU = é o SUJEITO CONCRETO, sem distância, absorvido no objeto = em situação • Não-tética = não judicativa = não crítica • É espontânea = absorvida no objeto 	<ul style="list-style-type: none"> • Posicional <u>do</u> objeto = se posiciona frente a algo que ela não é = princípio da intencionalidade • Não posicional de si = irrefletida = enquanto ocorre não se toma como objeto • É em ato • Posicional do eu = o eu aparece • JE = face ativa do EU = é o SUJEITO ABSTRATO, distante de sua ação, colocando-se em questão = fora da situação • Tética = judicativa = crítica • É reflexionante = seu objeto é uma consciência passada

⁵⁴ De acordo com Sartre (1966 e 1968) e Schneider (2002), em especial, na página 338

TIPOS DE CONSCIÊNCIA

Percepção	Reflexão impura ou crítica
Objeto existente, presente Objeto tomado concretamente Mundo natural	Objeto existente, inexistente, presente ou ausente Objeto tomado em abstrato Mundo racional O EU aparece (JE)
Imaginação	
Objeto ausente, inexistente ou existente em outra parte Objeto tomado concretamente Mundo mágico	
Reflexão pura ou espontânea	
Objeto existente, inexistente, presente ou ausente Objeto tomado em abstrato Mundo racional O EU fica no horizonte, em suspenso	

Para Sartre, há um único e mesmo EU (com duas faces: JE (ativa) e MOI (passiva)).

O EU é objeto para a CONSCIÊNCIA. Daí a virada da ontologia sartriana que afirma que o EU é resultante da unidade das consciências e que esta unidade é realizada pelo objeto transcendente.

O sujeito se relaciona com os fatos passados VIRTUALMENTE, ou seja, a consciência é relação a um objeto que se impõe a ela e que se agrupa com outros objetos por correlação noemática; assim, a materialidade tem uma função sobre o sujeito.

ANEXO C - Cronologia dos textos sartrianos: escrita e publicação⁵⁵

1926	Escreve e apresenta seu Diplôme d'études supérieures (D.E.S.) sobre a imaginação (parte de <i>L'Imagination</i>)
1927-8	Revisão da tradução francesa, junto com Nizan, do <i>Psychopathologie Générale</i> de Karl Jaspers de 1913
1931	Começa a escrever sobre o tema da contingência (parte de <i>La Nausée</i>)
1933	Vai à Alemanha estudar fenomenologia no Instituto Francês de Berlin
1934	Termina uma segunda versão de <i>La Nausée</i> Escreve <i>La Transcendance de L'Ego</i> Escreve o texto <i>Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité</i> (que será publicado em <i>Situations I</i>)
1936	Publicação pela Alcan de <i>L'Imagination</i> Publicação de <i>La Transcendance de L'Ego</i> na revista <i>Recherches philosophiques</i> , n.6, 1936-1937, p.85-123 Remete <i>Melancholia (La Nausée)</i> à Gallimard; é recusado
1937	<i>Melancholia</i> é aceito, mas sob a exigência de mudança de título
1938	Termina um tratado de psicologia de 400 páginas, <i>La Psyché</i> (parte será <i>Esquisse d'une théorie des Émotions</i>) Publicação de <i>La Nausée</i> Publicação do texto <i>Structure intentionnelle de l'image</i> (será incorporado ao <i>L'Imaginaire</i>)
1939	Publicação de <i>Le Mur</i> Publicação de <i>Esquisse d'une théorie des Émotions</i> Trabalha no <i>L'Âge de Raison</i> e <i>L'Être et le Néant</i> Publicação de <i>Carnets de la drôle de guerre</i> ³
1940	Publicação de <i>L'Imaginaire</i>
1943	Publicação de <i>Les Mouches</i> Publicação de <i>L'Être et le Néant</i> Escreve <i>Les Jeux sont faits</i> Interrompe <i>Sursis</i> Escreve <i>Huis Clos</i>
1944	O comitê de <i>Les Temps Modernes</i> é constituído
1945	Publicação de <i>Huis Clos</i> Publicação de <i>L'Âge de Raison</i> , tomo I da trilogia <i>Les Chemins de la liberté</i> Publicação de <i>Sursis</i> , tomo II de <i>Les Chemins de la liberté</i> Publicação do primeiro número de <i>Les Temps Modernes</i> Conferência <i>L'Existencialisme est un humanisme</i> Escreve <i>Morts sans sépulture</i>
1946	Publicação de <i>L'Existencialisme est un humanisme</i> Publicação de <i>Morts sans sépulture</i> Publicação de <i>La Putain Respectueuse</i> Publicação de <i>Réflexions sur la question juive</i> Publicação de <i>Les Jeux sont faits</i>
1947	Publicação de <i>Situations I</i> Publicação de <i>Baudelaire</i> Publicação de <i>Théâtre I</i> Começa a publicação de <i>Qu'est-ce que la littérature?</i> em <i>Les Temps Modernes</i>

⁵⁵De acordo com Contat & Rybalka, 1970.

	Exposição <i>Conscience de soi et connaissance de soi</i> à Sociedade Francesa de Filosofia
1948	Publicação de <i>Les Mains Sales</i> Publicação de <i>Situations II</i> Publicação de <i>L'Engrenage</i>
1949	Publicação de <i>La Mort dans l'âme</i> , tomo III de <i>Les Chemins de la liberté</i> Publicação de <i>Situations III</i> Publicação de <i>Entretiens sua la politique</i> Trabalha em um prefácio as obras de Jean Genet (que será <i>Saint Genet</i>)
1951	Escreve <i>Le Diable et le Bon Dieu</i>
1952	Publicação de <i>Saint Genet, comédien et martyr</i>
1953	Projeto de escrever sua autobiografia
1956	Continua a escrever sua autobiografia Escreve <i>Le Fantôme de Staline</i>
1957	Publica <i>Existencialisme et Marxisme</i> (será parte do <i>Questions de Méthode</i>) Começa a escrever <i>Critique de la raison dialectique</i>
1958	Escreve <i>Les Sequestrés d'Altona</i> Continua a trabalhar no <i>Critique</i>
1960	Publicação de <i>Critique de la raison dialectique</i>
1961	Retoma o <i>Flaubert</i> que havia começado em 1957
1963	Termina e publica de <i>Les Mots</i> (autobiografia)
1964	Publicação de <i>Situations IV</i> Publicação de <i>Situations V</i> Publicação de <i>Situations VI</i>
1965	Publicação de <i>Situations VII</i>
1966	Publica, em <i>Les Temps Modernes</i> , extratos do <i>Flaubert</i>
1969	Continua a escrever <i>Flaubert</i>
1970	Publicação do primeiro e segundo volume de <i>Flaubert, l'idiot de la Famille</i>
1972	Publicação do terceiro volume de <i>Flaubert, l'idiot de la Famille</i> Publicação de <i>Situations VIII</i> Publicação de <i>Situations IX</i>
1976	Publicação de <i>Situations X</i>